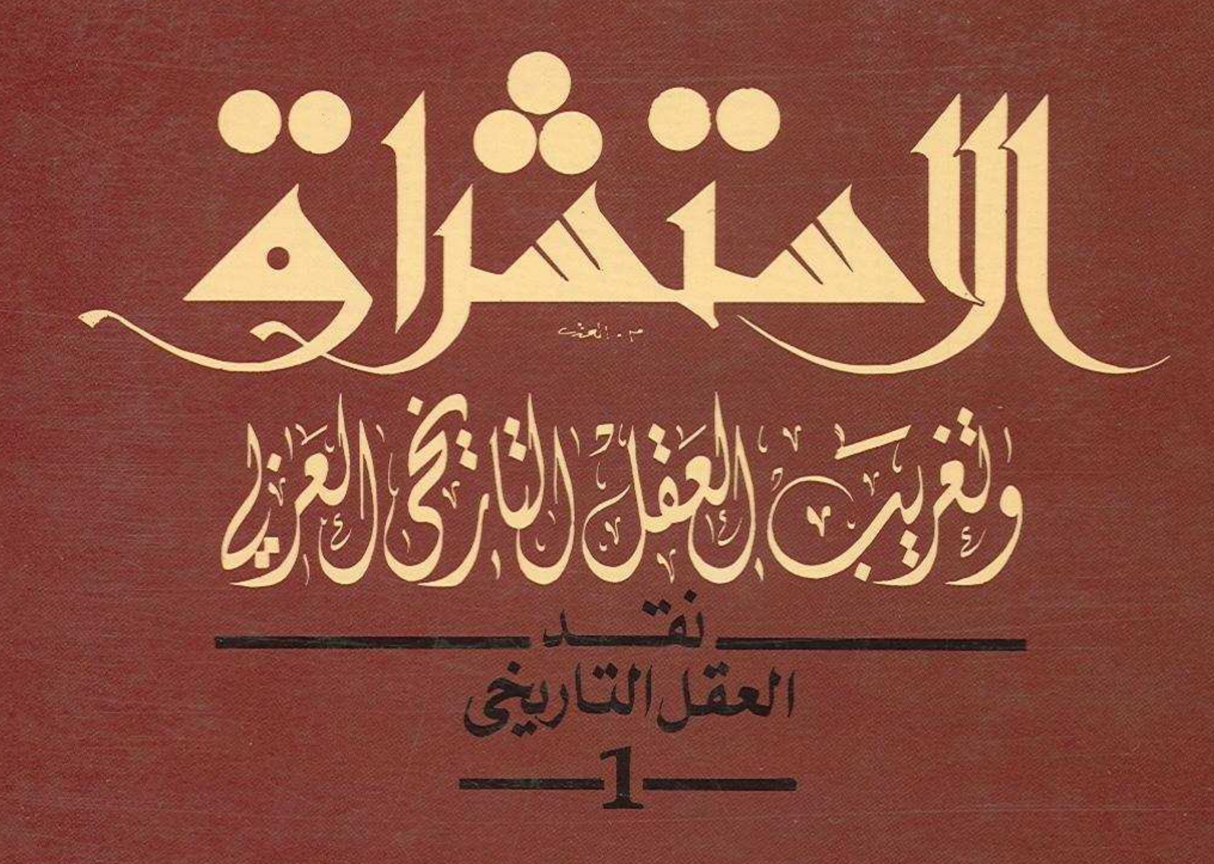




الدكتور محمد ياسين عريبي


الاستشراق
وتغريب العقل التاريخي العربي



نقد
العقل التاريخي
1

الدكتور محمد ياسين عريبي

الطبعة الأولى
1991م

4 مكرر شارع فرنسا ـ أكدال
الرباط ـ المملكة المغربية
هاتف: 78631–77065–77059–77052
فاكس: 74139 ـ تلكس: 32656

الاهداء

الى المعتزلة والأشاعرة
أهدي
هذا العمل إظهاراً
لنظرياتهم
الخالدة التي حددت
مسار العقل
التاريخي من وحدة
العقل الضروري
الى وحدة
العقل المتسامي
الى وحدة العقل التجريبي
الى وحدة العقل السامي

فاتحة الكتاب

العقل كنطق مجرد لا وطن له، بل هو فوق الزمان والمكان إن صح استعمال كلمة فوق بالمعنى اللامكاني. وبعبارة مختصرة نقول: العقل هو الإنسانية فحسب، ولكن الانسان في حد ذاته كائن زماني، ومن هنا يمكن تحديد فعل العقل باعتباره صفة النفس الانسانية، وهذا الفعل هو المعارف العقلية التي بنت الحضارات الممتدة بامتداد الزمان والمكان، واذا كان من طبيعة الحضارات الظهور والاختفاء من زمان الى زمان، والانتقال من قوم الى قوم، ومن مكان الى مكان، فان من طبيعة العقل اتصالية الفعل والاستمرار في الترقي من الادنى الى الاعلى، وللحفاظ على هذه الوظيفة لجأ العقل الى كتابة معارفه وعلومه، وهذه المعارف المكتوبة هي التي نسميها (العقل التاريخي).

تطابق مفهوم العرب مع الانسانية كنطق منذ ان حددت خيرية الوجود في فعل العقل النظري والعملي المتحد، كأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، بل اعتبر ردّ القومية الى العرقية خروجا عن الانسانية، وردة الى النفس الحيوانية غير الناطقة. وقد كان لهذا التطابق بين معنى العرب والانسانية فعله المتميز الذي ظهر في صورة الحضارة العربية، ولكن بحكم الاختفاء والانتقال الحضاريين، لم يبق كحقيقة متميزة خالدة من حضارة العرب الا المعارف المكتوبة، وهذه المعارف العقلية هي التي نسميها: العقل التاريخي العربي.

ان هيكلية الوجود العربي كوسط مكاني تجاوزه الوجود العربي الانساني بما للنطق من انتشار في الزمان والمكان، وهما اللذان اديا الى غوغائية من الاوهام العارضة عند الكثيرين من العرب وغيرهم، حتى قيل عن بعض المفكرين من أمثال الفارابي وابن

سيناء والغزالي وامثالهم ليسوا عربا، ولو قلت لهؤلاء ان فرويد وماركس واينشتين ليسوا اوروبيين بحكم انتمائهم لما يسمى بشعب الله المختار، لما صدّقوك. إنّ الفصل بين الوجود العربي المكاني والوجود العربي الانساني بهذا المعنى هو عينه الفصل بين الروح والجسد في عالم الواقع، وهو ما يسبّب في توقف فعل العقل، ولكي نتجنب هذه المغاصة لا نفرق بين العقل التاريخي العربي او العقل التاريخي العربي الاسلامي.

حقا ان عدم فهم وحدة العروبة والاسلام ادى الى الخلط بين المعرفة والايمان، والى عدم فهم العلاقة بين الشرط والمشروط او بين المخبر والمظهر، وبالاحرى أدى الامر الى عدم فهم الكثرة في الوحدة، وهذا الجهل بوحدة الماهية في الهوية هو السبب في تجزئة الوعي العربي وتفتيته كتاريخ وواقع، من فرق الاسلاف الباطنية الى حزبية الاخلاف التقليدية. وما قصدنا من هذه الدراسة الا تجاوز التفرقة والتشتت بتجاوز المذهبية والحزبية وتهيئة المناخ لبناء مدارس فكرية تعيد للبناء الحضاري العربي ظهوره ووحدته مهما تعددت درجات التنوع.

لقد تحوّل الجهل بانسانية وجود العقل العربي الى علم على يد المستشرقين مصداقا لقول المتكلمين (العلم من جنس الجهل)، وذلك حينما نقل الاستشراق العقل العربي المكتوب لا ليكون ذخيرة للاخلاف من العرب، بل ليكون وسيلة لظهور الحضارة في الغرب واختفائها في الشرق. ورغم ما في هذا النقل من اظهار للعقل العربي فان الاستشراق نصب نفسه كوسيلة لتغريب هذا العقل واغترابه عن قومه واهله، ومن هنا نكتفي بتوضيح نموذج هذا المنهج الاستشراقي التغريبي بصورة مختزلة، اعتقاداً منا بان ما هو اهم: كشف النقاب عن حقيقة العقل التاريخي العربي.

اعتمدنا في كشف النقاب عن هذا العقل بعد التمهيد على المقارنة لانها وظيفة العقل نفسه، وفي الرد على مطالبة الاستشراق بالسند التاريخي اكتفينا بذكر نماذج نقل العقل التاريخي العربي الى اللاتينية والعبرية وغيرهما خاصة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وبذكر ما لهذا النقل من انعكاسات في كتابات مفكري العصر الاوروبي الوسيط من الاستشهادات المكثفة بامهات الكتب العربية وذكر اسماء المفكرين العرب الى التبني للمذاهب والنظريات التي على رأسها الرّشدية، واذا كان هذا النمط من التبني قد استمر الاعتراف به في عصر النهضة الاوروبية، فان عمليات التركيب بين جزئيات العقل التاريخي العربي، وتوظيف نقد نظرياته بعضها لبعضها من منظور المركزية الغربية، فان هذا التركيب انتهى بمحاولة استلاب لهذا العقل بما له من جزئيات مع نهاية القرن السادس عشر الميلادي، وقد حددنا نهاية الجزء الاول من هذا الكتاب بهذا الاستلاب ليكون تمهيدا وتوطئة توضح حقيقة التغريب في الفكر الاوروبي الحديث ابتداء بديكارت وانتهاء بهيجل، واذا كان محور هذه الدراسة هو هذا التغريب بمعناه الحقيقي الذي تحولت فيه معجزة العقل العربي الى معجزة العقل الغربي، فاننا سنتعرف

من خلاله على اغتراب هذا العقل في الفكر المعاصر غربه وشرقه والذي انتهى الى تقنين مستقبلية العقل العربي وتاريخه ابتداء من منتصف القرن العشرين بفعل تظافر ثالوث الاستشراق والتبشير والاستعمار. ان الاستعمار الاوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين ما هو الا مظهر من مظاهر الاستلاب والتغريب في العالم المعقول، واذا كان هذا الاستعمار الحسي بدأ يزحف الى استعمار وتبعية العقل العربي على اعتبار ان هذا العقل جزء من الطبيعة، فان استئصال هذا السرطان لا يتم الا باعادة تنظيم عالم افكارنا في صورة ثابتة ومتجددة لان وحدة الكلمة كعبارة للنفس الانسانية في صورة الفهم والعمل والايمان لهي اقوى سلاح.

ومما لا شك فيه ان الانسانية كنطق وجدت بوجود الانسان رغم ما تدعيه النظريات المادية والتطورية والوضعية من فروض، وقد بلغت النظريات القديمة شرقيه وغربيه ذروتها في الفلسفة الارسطية التي حددت العقل في الفعال والمنفعل، وهكذا واصل العرب اكتشافهم لوحدات جديدة لهذا العقل التي ترتد الى نظرية ارسطو كالعقل المستفاد والعقل بالفعل وما الى ذلك، ولكن ما تميز به الفكر العربي هو اكتشافه لنظريات جديدة عن العقل أحدثت قطيعة مع نظريات العقل القديمة، وعلى رأس هذه النظريات وحدة الفهم التي نسميها الانا المنطقية، ووحدة العقل المجرد التي نسميها الانا السامية او الانا الجدلية، وبين هذين القطبين وضع العرب نظرية في وحدة العقل المتسامي ووحدة العقل التجريبي. وقد انعكست هذه النظريات على العقل العملي وملكات المعرفة الاخرى. وكل هذه النظريات الاربعة تم اكتشافها عن طريق تحليل معاني الصفات الذي يعتبرها الغزالي (اساس العلم والعمل)، لقد انفرد ابن سينا بتنميط نظرية الفهم الكلامية وتوظيفها على الوجه الاكمل، اما الغزالي فقد دحض هذا الكمال عن طريق نظريته في العقل الجدلي، كما اقر ما امكن الاقرار به على اعتبار ان وظيفة العقل المجرد هي الاقرار والانكار. وقد استطاع المتكلمون تنميط تناقض نظرية الفهم عن طريق نظريتهم في العقل المتسامي، وهذا التنميط هو ما يعترف به الغزالي نفسه وان كان يرفضه في اغلب كتاباته. ولعل السبب في ذلك يرجع الى اكتشافه لوحدة العقل التجريبي عن طريق الاشاعرة، وقد بلغت وحدة الانا التجريبية (أو العقل التجريبي) ذروتها في نقد الغزالي للعلية. اما ما نعيبه على ابن رشد هو تقليصه لهذه النظريات الأربعة وارتداده الى نظريات العقل القديمة من خلال شروحه لارسطو، وان كنا لا نغمط حقه في اكتشافه لوحدة العقل البشري وتنميطها كعقل فعال.

اهتم العصر الاوروبي الوسيط بتفاصيل نتائج نظرية الفهم السينوية، وقابلوها بنظرية العقل الفعال الارسطية عن طريق الرشدية، وهكذا استمر التحليل والتركيب والنقد في العصر الوسيط لنظريات العقل من خلال هذين القطبين وما بينهما دون الوصول الى فهم كلي شمولي لنظرية ابن سينا في الانا المنطقية، وبسبب ترجمة تهافت

الفلاسفة الى اللاتينية والعبرية ضمن تهافت التهافت في النصف الاول من القرن الرابع عشر الميلادي اهتم عصر النهضة بتفاصيل النتائج المترتبة عن العقل المجرد للغزالي خاصة فيما يتعلق بفلسفة الطبيعة وتمت مقابلة هذه النتائج بالرشدية وغيرها، وعلى نفس النحو في العصر الوسيط لم يدرك فلاسفة عصر النهضة شمولية ووحدة العقل المحض كمذهب فلسفي متكامل عند الغزالي رغم القطيعة مع نظريات العقل القديمة التي خطط لها المبشر ريموند لول مع نهاية العصر الوسيط. وعلى العكس من لول كحلقة وصل بين العصرين السابقين نجد ديكارت في مطلع العصر الحديث يحقق القطيعة التامة مع نظريات العقل القديمة بادراكه لنظرية الفهم السينوية كوحدة كلية وتبنيه لها خاصة في كتابيه التأملات والمبادىء، وبدلا من ان يقوم بعملية تركيب بين نظريات العقل القديمة ونظرية الفهم السينوية نجده يقف بحدود هذا التركيب عند نظريات العقل العربي خاصة في كتابه (قواعد لهداية العقل) وفلسفته الطبيعية. اما ديفيد هيوم فقد اهتم بوحدة العقل التجريبي دون سواها كما في نقده للعلية من خلال ما ورد في تهافت الفلاسفة رغم عدم توظيفه للشيء بذاته في تحديد هذه الوحدة كما عند الغزالي، واذا كانت فلسفة لايبنتز تعد اهم المحاولات لفهم العلاقة بين الانا المنطقية السينوية ووحدة العقل المجرد عند الغزالي، فان امانويل كانط هو اول من عرف وحدة العقل المجرد في شموليتها وكليتها، والتي وضع في ضوئها كتابه (نقد العقل المحض) ولم يضف جديدا عما ورد في التهافت الا تحديد المصطلحات وتوظيف العقل المتسامي خاصة في مبحث العلم الطبيعي، ومبحث القيم الذي تميز بالتركيب بين العقل السامي والمتسامي أي بين نظرية الغزالي والمعتزلة على وجه الخصوص. وبهذا الفهم الكلي لنظريات العقل العربية الاربعة في العصر الاوروبي الحديث أصبح الفكر الاوروبي المعاصر لا يخرج في دورانه عن فهم الكل من خلال الجزء والجزء من خلال الكل لنظريات العقل العربي الأربعة حتى هذه اللحظة، ولا نعني بذلك ان نظريات العلم تتكرر عما هي عليه، وانما بحكم طبيعة الانسان ككائن زماني وبحكم انسانيته كنطق يسعى الى الترقي من الأدنى الى الأعلى، نجد ان النظريات العلمية التي بلغت درجة قصوى في عصرنا تخضع في مجملها لنظريات العقل العربية السابقة كمنطلقات ومبادىء.

ادعت المركزية الغربية من طاليس وافلاطون وارسطو قديما الى رسل وهيدجر وجدما حديثا على ان العقل الغربي هو المطلق، ولا شيء من العقل سواه، واذا كان ابن سينا يؤكد في مطلع كتابه (منطق المشرقين) على فرضية اسبقية العقل الشرقي على نظريات الفكر اليوناني ولا شيء جديد، فاننا نختزل في هذه الدراسة رد الفكر اليوناني الغربي الى الفكر الشرقي القديم خاصة وان مصادر هذا الفكر في اغلبها مفقودة وما هو موجود منها مبتور. ومن هنا ابتعدنا عن تحليل العقل التاريخي القديم بشقيه واقتصرنا على نماذج العقل العربي وعلاقتها بالفكر الغربي كوليد تنكّر لابوّته كعقلية عربية بحكم ما

شاب انسانيته من نزعة عرقية. وقد تاصلت هذه النزعة منذ القدم وترسخت في يومنا هذا من جديد، وبحكم التقدم العلمي المعاصر تحول هذا الترسيخ الى اعتقاد عام في سيادة العقل الغربي لا في الغرب فحسب بل عند العرب وغيرهم من أهل الشرق. ونحن على يقين بان هذه الدراسة بحكم هذا الاعتقاد ستجد معارضة شديدة من طرف بعض العرب انفسهم المتخصصين في دراسة العقل ونظرياته (اي الفلسفة).

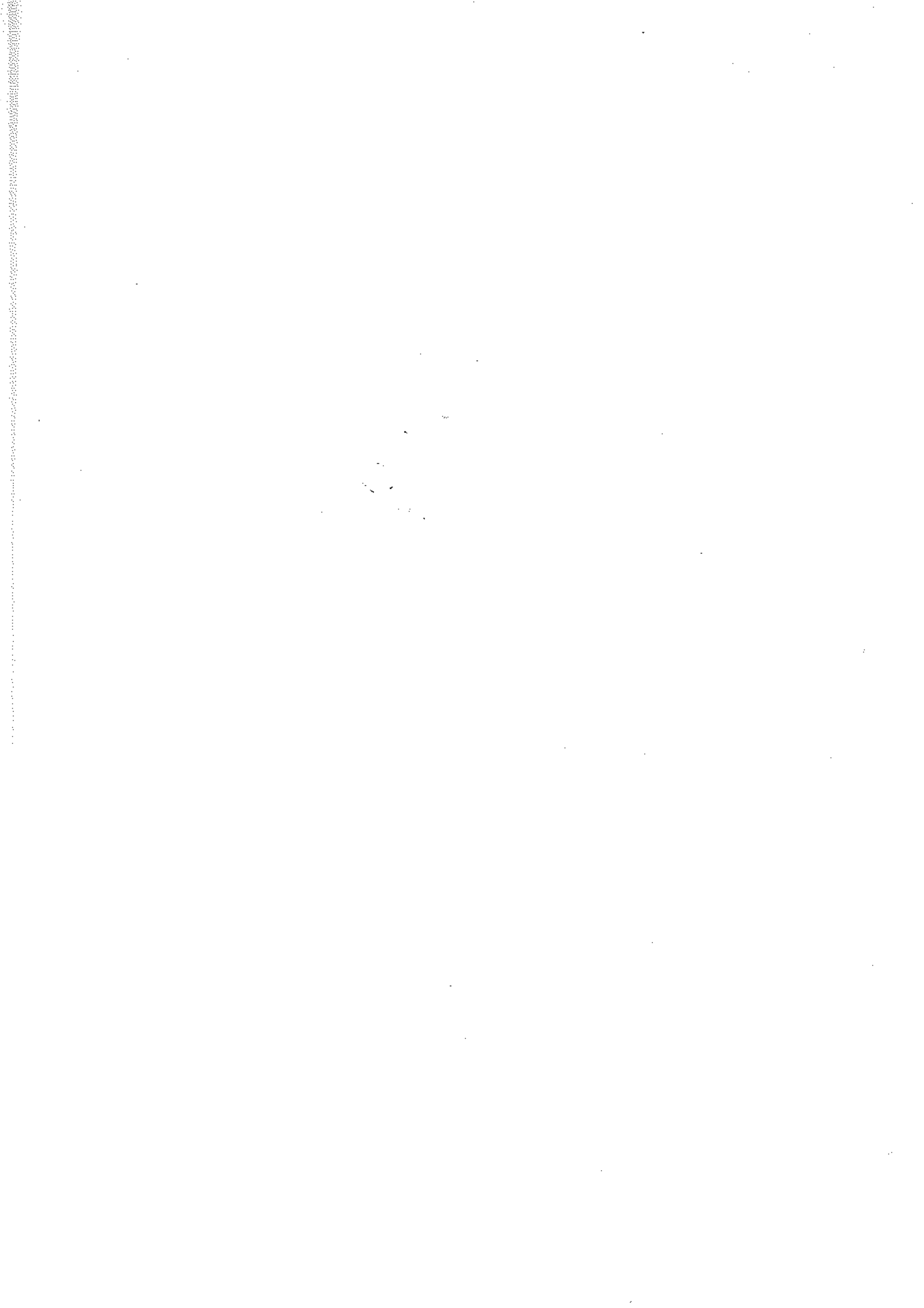
ان اغلب كتابات العرب المعاصرة عن العقل العربي تَنْطَلِق من فرضيات الاستشراق كالادعاء بان الفلسفة الاسلامية العربية فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية او القول بان العقلية العربية السامية عقلية ذرية وانها تميزت باذابة الفردية في النحن وهلم جرا. ان كتاب (نقد العقل العربي) للجابري رغم اهميته وشموليته كما يتضح من خلال جزئيه المنشورين لم يضف جديدا لما فعله ابن رشد من قبل بتقليصه للعقل العربي، بل نجده يعتمد على الكثير من فرضيات الاستشراق. اما كتاب (اغتيال العقل العربي) لغليون فانه لا يمت لحقيقة العقل المكتوب، بقدر ما ينمه من احساس بالمشكلات السياسية والاجتماعية المعاصرة، ومن هنا جاء هذا الكتاب خلوا من المصادر الا ما ندر منها في المتن. ورغم ما تمثله هذه الكتابات من تنوع في السلبيات والايجابيات، فاننا ابتعدنا عن مناقشتها بحكم ابتعادنا عن الاعتقاد السائد فيما يخص العقل العربي.

قسمنا الكتاب الى مجموعة وحدات مثل: (1) ملامح العقل التاريخي العربي ـ (2) مرحلة التبني والاستيعاب للعقل العربي ـ (3) مرحلة التمثيل والاستلاب ـ (4) مرحلة التغريب والتغييب ـ (5) مرحلة الاغتراب وتطبيعه ـ (6) مرحلة التقنين وخصصنا لكل وحدة مجموعة من المباحث، وبحكم ضيق الوقت المسبب بالحاح المجلس القومي للثقافة العربية في الاسراع باصدار هذا الكتاب اعتمدنا على منهج النمذجة والاختصار.

ان هذه الدراسة المختصرة ليست من نوع (اغتصاب المقارنات) التي تحدث بما يتراءى من (وقوع الحافر على الحافر) بل هي دراسة تقوم على شمولية التقمص لنظريات العقل العربية في الفكر الاوروبي، وهذه الكلية لا تتضح للمهتم الا بقراءة الكتاب كله، وليس المقصود من هذه الدراسة الوقوف عند (قلنا... وقالوا..) بل تهدف الى تنبه العقل والارادة العربيين من اجل تظافر الجهود المتساوقة والمتلاحقة لاعادة دورة الحضارة العربية، وتجاوزها للحضارة المعاصرة وقد أعددنا هذه الدراسة كتوطئة لموسوعة (نقد العقل التاريخي) ونحن لا ندعي بأننا سنفي هذه الموسوعة حقها مهما طال العمر لأن العقل التاريخي بحر لا ساحل له.

د. محمد ياسين عريبي
جامعة الفاتح / طرابلس

طرابلس: 27 رجب 1398 و.ر
1989/3/4م



الاستشراق

الوحدة الاولى:
ملامح العقل التاريخي العربي



الوحدة الاولى:
ملامح العقل التاريخي العربي

تطورت الحضارة الشرقية القديمة بما لها من مظاهر في شتى المجالات النظرية والعلمية، وبالطبع لم تكن هذه الحضارة خلوا من التفكير الفلسفي الشمولي، وقد استطاع هذا الفكر ان يضع تصوراته عن معنى العقل خاصة من خلال المماثلة بينه وبين معنى النور. وبحكم المركزية الغربية، استوعب الفكر اليوناني من طاليس الى ارسطو الفلسفة الشرقية ونمطها في إطار الجحود لفضل الشرق على الغرب. وقد انتهى المطاف بنظريات العقل القديمة الى الثنائية الارسطية المعروفة بالعقل الفعال خارج الانسان والعقل المنفعل او العقل الهيولاني داخل الانسان، وتوصل ارسطو الى هذه الثنائية من خلال المقارنة بين نسبة الشمس الى المبصرات في مقابل العقل الفعال، ونسبة القوة الباصرة الى نور الشمس في مقابل العقل المنفعل.

اضاف شراح ارسطو في القرن الثاني الميلادي من امثال ارستكلوس والاسكندر الافروديسي وحدة جديدة للعقل المنفعل والتي سميت العقل بالملكة وذلك عن طريق مقابلتهم للمعرفة الحسية بالمعرفة العقلية فالمحسوس يوازي العقل الفعال والعضو الحاس يوازي العقل المنفعل والاحساس نفسه يوازي العقل بالملكة، اما افلوطين فقد اهتم بتطوير العقل الفعال، الى ثلاثة عقول كتفسير للاقانيم الثلاثة، ووضع نظريته في الوجود من خلال هذه الاقانيم فيما يعرف بنظرية الفيض او نظرية الصدور.

وبظهور الحضارة العربية طور فلاسفة الاسلام في نظريات العقل الفعال والمنفعل حتى اصبح عدد العقول الفعالة عند ابن سينا عشرة من العقل المحض الى واهب

الصور، وعبروا عن هذه العقول المجردة عن المادة بالملائكة، اما بالنسبة للعقل المنفعل فقد اضافوا له وحدتي العقل بالفعل، والعقل المستفاد، ويعني العقل بالفعل عندهم: استكمال النفس بالصور المعقولة حتى متى شاء عقلها او احضرها بالفعل،، ويحددون العقل المستفاد بانه: ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج[1]. اما ابن رشد فقد وضع حدا لتطور نظريات العقل القديمة حينما اغلق الدائرة بتوحيده بين العقل الفعال والمنفعل كحل مصطنع لمسألة الخلود، ويقوم هذا الحل على عودة النفوس الفردية الناطقة بعد فناء اجسامها لتتحد بالعقل الفعال.

احدث علم الكلام والتصوف في الفكر الاسلامي قطيعة تامة مع نظريات العقل القديمة، بفعل التوجه الى عالم القرآن وخباياه بما له من اوامر مطلقة ونداءات وتقريرات، وقد وجد المتكلمون والمتصوفة بغيتهم في الصفات الالهية على اعتبار انها اساس العلم والعمل: فاكتشفوا اربع نظريات اساسية للعقل النظري تحدد انساق العقل العملي وملكات المعرفة الاخرى، وهذه النظريات الأربعة نجملها على النحو الاتي:

أ ـ نظرية الفهم:

وحّد المعتزلة بين الذات الالهية وصفاتها بردهم كل الصفات الالهية الى العلم ورد العلم الى الذات وهكذا قالوا بان الصفات عين الذات، اما الاشعري القاضي ابو بكر الباقلاني فقد استطاع ان يوظف هذا التوحيد في تحديده للعقل النظري، اذ قال فيه: (انه علم ضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديما وحديثا، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين)[2]. واذا كان المحاسبي من قبله اهتم بالبحث عن صفات العقل كما تظهر في الايات القرآنية فقد اطلق على وحدة العقل هذه مصطلح (الفهم)[3] وذلك على غرار الحديث المأثور بان (القرآن فهم العقل...)[4].

اما ابن سينا فنجده يختزل هذه الوحدة في مبدأ الهوية كمطابقة بين وجود العقل وتعقله لذاته، من حيث ان ماهيته مطابقة لمعقوليته، وبالتعبير الديكارتي: (أنا أفكر إذن أنا موجود)، ويبني ابن سينا على هذا المنطلق مذهبه المتكامل كما سنعرف فيما بعد، وبهذا التحديد استطاع ان يحل كل اشكالات جدل المنطق والوجود من زينون الى افلاطون. ونحن بدورنا نطلق مصطلح (الانا المنطقية) على نظرية العقل السينوية تجنبا لكثرة المصطلحات المعروفة في الفكر العربي والغربي مثل الروح الفكري والذهن والفهم والكوجيتو وصريح العقل وهلم جرا.

ب ـ نظرية العقل المتسامي:

سمي المعتزلة: اهل العدل والتوحيد، وهذا السبق للتسمية بأهل العدل والتوحيد

مرده الى المنطلق الاخلاقي السياسي في فكر المعتزلة، وذلك كما في وصف واصل بن عطاء لمرتكب الكبيرة بانه لا هو كافر ولا هو مؤمن. وبهذا الرفع لمبدأ الوسط المرفوع في المجال العملي تدرج بعض المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة في التجريد حينما حددوا الصفات الالهية على انها ليست هي عين الذات ولا هي غيرها. اما المعنى الكلي المطابق للعقل فقد وصفوه بانه: لا موجود ولا معدوم ولا معلوم ولا مجهول[5]. واذا كان الوجود الخارجي للممكنات مكون من جواهر واعراض، فان التصور الكلي لواقعها هو الصفة المعقولة لها[6]. وهذه الصفة المعقولة هي اساس التأليف والتمييز في البنية[7]. وقد استطاع المتكلمون حل الكثير من اشكاليات المعرفة والوجود، اذ تمكنوا عن طريقها تحديد صور الاحكام هل هي تحليلية او تركيبية وكذلك نمطوا جدل الوجود وعلى الخصوص جدل الرجل الثالث عند افلاطون، فالوجود على سبيل المثال لا هو موجود ولا هو معدوم بل هو الحال الثابت ولو كان الوجود موجودا لاحتاج هذا الوجود الموجود الى ماهية ووجود وهكذا يحدث التسلسل ولو كان الوجود معدوما لما تعذر الوجود، ولم يجد المتكلمون غضاضة من رفع الوسط المرفوع، لان القرآن نفسه كما في قوله تعالى: (لا يموت فيها ولا يحيى)[8]، يقر هذا الرفع. وقد انتقلت نظرية الاحوال الى الغرب عن طريق توما الاكويني عن طريق شروح ابن رشد[9]. واذا كان المتكلمون يطلقون اسم الصفات المتسامية على هذه الاحوال فيما يخص صفات الباري، فان دونس سكوت هو اول من اطلق عليها اسم الترتسندناليا في العصر الاوروبي الوسيط كترجمة حرفية لمعنى كلمة المتسامي.

تطورت نظرية الاحوال كعقل متسامي لتحديد المعاني العقلية الكلية من خلال الصراع بين المتكلمين انفسهم[10]. اما ابن سينا فقد هاجم هذه النظرية بكل قوة، لانها تتعارض مع المنطق الصوري وتحديده للعلم كتصديق يقوم على النفي والاثبات، كما تتعارض مع تحديده للعقل المطابق في ماهيته ومعقوليته، وذلك رغم ما تقدمه هذه النظرية في المنطق المتعالي من حلول لجدل المنطق والوجود. اما ابو حامد الغزالي الذي يدحض حلول ابن سينا لجدل المنطق باثباته التناقض في كل مفهوم، فانه يشارك ابن سينا في مهاجمة المنطق المتعالي كما في اغلب كتبه، ولكنه يعترف في نفس الوقت بان نظرية الاحوال هي الحل الوحيد الذي يلغي الجدل وبه تتحدد المفاهيم[11]، وهذا الاعتراف هو ما صدقه كانط في الفكر الاوروبي الحديث حينما اخذ بجدل الكلية Dialectic of Totality في مجال الميتافيزيقيا كما هو في تهافت الفلاسفة، وحينما طبق المنطق المتعالي على المقولات الاثنتي عشرة التي يستعملها الغزالي لاثبات جدلية الميتافيزيقيا محولا اياها كمقولات للعلم الطبيعي، وبهذا القلب الكوبرنيقي استطاع كانط ان يواجه نظرية الاحتمال القائمة على نقد العلية بنظرية الحتمية المتعالية للمعتزلة من خلال مقولات الغزالي ومن خلال تصوره عن المعنى الكلي بانه لا يمكن تحديده الا عن

طريق نظرية المتكلمين في الاحوال[12]. ولكي لا نخلط بين صفات الوجود السامي (اي الله) وصفات العقل الانساني نطلق على هذه النظرية مصطلح (الانا المتسامية).

جـ ـ نظرية وحدة العقل التجريبي:

عرفت خطوات المنهج التجريبي عند العرب منذ فترة مبكرة سواء عن طريق علم الرواية او علم الاصول او عن طريق تأسيس علم الكيمياء كما عند جابر بن حيان او عن طريق تأسيس العلم الطبيعي عند الحسن بن الهيثم، ولكن تأسيس المنهج التجريبي لم يتحقق في صورته النهائية الا عن طريق الفصل بين مبدأي الهوية والعلية، وقد توصل ابو المعالي الجويني الى هذا الاكتشاف كتمهيد لنقد العلية الذي اكمله تلميذه الغزالي ونمطه فيما بعد، وقد تم هذا الفصل بين مبادىء العلوم الصورية والتجريبية عن طريق نظرية الاشاعرة القائلة بان الصفات زائدة عن الذات.

استطاع الغزالي ان يوظف نظرية وحدة العقل التجريبي الجديدة في صورة متكاملة من خلال نقده المشهور للعلية، ابتداء من نقد الفروض القائمة عل الملاحظة الفجة الى التحقق منها عن طريق المشاهدة والتجربة، الى وضع الفروض المركبة عن طريق الحدس التجريبي الى نقد الاوهام العارضة للنفس عن طريق الشك المنهجي[13] الى القياس الاستقرائي اللاشعوري في مقابل القياس المنطقي الى ميكنة اطراد القوانين الطبيعية الى الاحتمال الجزمي والاكثري الى التعود والاعتقاد في القانون الطبيعي الى التكميم وهلم جرا. ونؤثر ان نطلق على هذه الوحدة مصطلح (الانا التجريبية) وهي الوحدة التي تضم المنهج التجريبي كخطوات تكررت بعينها في الفكر الاوروبي من فرنسيس بيكون الى جون استيوارت ميل، كما سنعرف فيما بعد وتضم تأسيس المنهج التجريبي الذي تكرر عند ديفيد هيومD. Hume في الفكر الأوروبي الحديث كنقد للعلية وهو الاساس الذي يحدد مسار الوضعية العلميةالمعاصرة.

د ـ نظرية وحدة العقل السامي:

حاول المتكلمون في فترة مبكرة تعريف العقل مثل قول بعضهم على انه (صفوة الروح)[14] على اعتبار ان العقل هو اللب استنادا الى قوله تعالى (انما يتذكر أولوا الالباب)[15] وقال قوم منهم (ان العقل معرفة نظمها الله ووضعها في عباده يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار)[16] وهي النظرية التي استند اليها الباقلاني في تحديده للمعرفة كعقل ضروري، وقد اشتمل هذا التعريف على العقل العملي ايضا. وهكذا تعددت التعريفات للعقل من خلال اسمائه وصفاته كما ترد في القرآن. وهذا الخلط في تعريف العقل عن طريق صفاته وفعله لم يسلم به المحاسبي مما دفعه الى تتبع معاني العقل في القرآن، وقد اتضح ان القرآن لا يشتمل على أي تعريف للعقل بل جاء

يتحدث عن فعل العقل وصفاته لا العقل نفسه، وفي ضوء هذه الدراسة وضع كتابه (مائية العقل ومعناه) موضحا فيه عدم امكانية تحديد العقل تحديدا معرفيا، لانه مصدر المعرفة وعلتها وكل ما يمكن قوله عن العقل بانه: (غريزة والمعرفة عنه تكون)[17]. ويعني بمصطلح الغريزة عدم التحديد المنطقي للعقل الذي (لا يعرف الا بفعاله)[18] ويعني بالمعرفة مبادىء العقل الضرورية كالهوية وعدم التناقض والوسط المرفوع، وهذه المبادىء يطلق عليها لمحاسبي مصطلح (الفهم) ويليها الاستنباط والاستقراء ويسميها (البيان) حيث يقول (فالفهم والبيان يسمى عقلا لانه عن العقل كان)[19]، كما يحدد مصطلح (البصيرة) للعقل العملي، ولعل من اهم ما يهمنا في نظرية المحاسبي هو وصفه لفعل العقل كاقرار وانكار حيث يقول (ومما يدل على ان العقل هو الغريزة التي بها عرف فأقر، وعرف فانكر، او ظن فانكر، لان الانكار فعل، فكذلك ضد المعرفة فعل)[20].

يوظف الغزالي نظرية المحاسبي فتصبح وحدة الانا المنطقية السينوية فعل العقل لا العقل نفسه، وتحتل هذه الوحدة المرتبة الثانية بعد الوحدة الاولى كعقل محض لا يمكن تعريفه بالحد، واذا كانت الانسانية هي النطق[21] حسب تعبير الغزالي، فان هذه الذات تتطابق والقول المأثور بان (الانسان صورة الرحمن) لان العقل هو هذه الصورة حيث ان (الله سبحانه وتعالى لما اراد اظهار جبروته بالارادة التي تليق به، ابدع جوهرا روحانيا بسيطا مدركا كاملا مكملا، وصفاه وجلاه كالمرآة، ثم قابله بنور جماله وجلاله، فتصورت الهية الباري جل جلاله في ماهية جوهريته، وعقل ربوبية مبدعة)[22] وبتصور هذا العقل الكلي كمرآة للالوهية يفسر الغزالي معنى صورة الرحمن لان النطق الانساني ما هو الا اثر من آثار هذا العقل الكلي المجرد، ويرفض الغزالي القول بان صورة الرحمن تعني صورة الله بل هي مجرد صورة للفعل الالهي، والعالم كله فعل الله، ومن هنا يفسر صورة الانسان على انها صورة للعالم نفسه (فان الله تعالى لما ابدع العالم الروحاني، وخلق العالم الجسماني، اختار الانسان من سائر المخلوقات، وجمع فيه لطائف المعقولات والمحسوسات، ليكون انموذجا من العالم الكبير وليعبر عنه بالعالم الصغير)[23]. وهكذا ترتد حقيقة الانسان وحقيقة العالم الى حقيقة الفعل الالهي، والله هو الحقيقة المطلقة. وهذه الحقائق الثلاثة، أي الله كحقيقة مطلقة والانسان والعالم كحقيقتان نسبيتان يشتركون عندالغزالي في مصطلح (الذات) ويترتب على هذا الاشتراك عدم التحديد بالزمان والمكان لكل واحدة من هذه الذوات الثلاث، ويطلق على هذه الذوات مصطلح (الاشياء بذواتها)[24]. يطبق الغزالي نظرية الشيء بذاته على ميتافيزيقيا ابن سينا التي اراد لها ان تكون علما بفعل الانا المنطقية فيتحول العلم الى جدل، ويوضح الغزالي ابتداء من المسألة الاولى للتهافت بان العلاقة بين الله كذات والعالم الكبير والصغير لا تخضع للسببية القائمة على التحديد الزماني والمكاني، وهكذا ينقض المذهب السينوي من اساسه ابتداء من تكافؤ ادلة علم الكون النظري الى تناقض علم النفس النظري الى

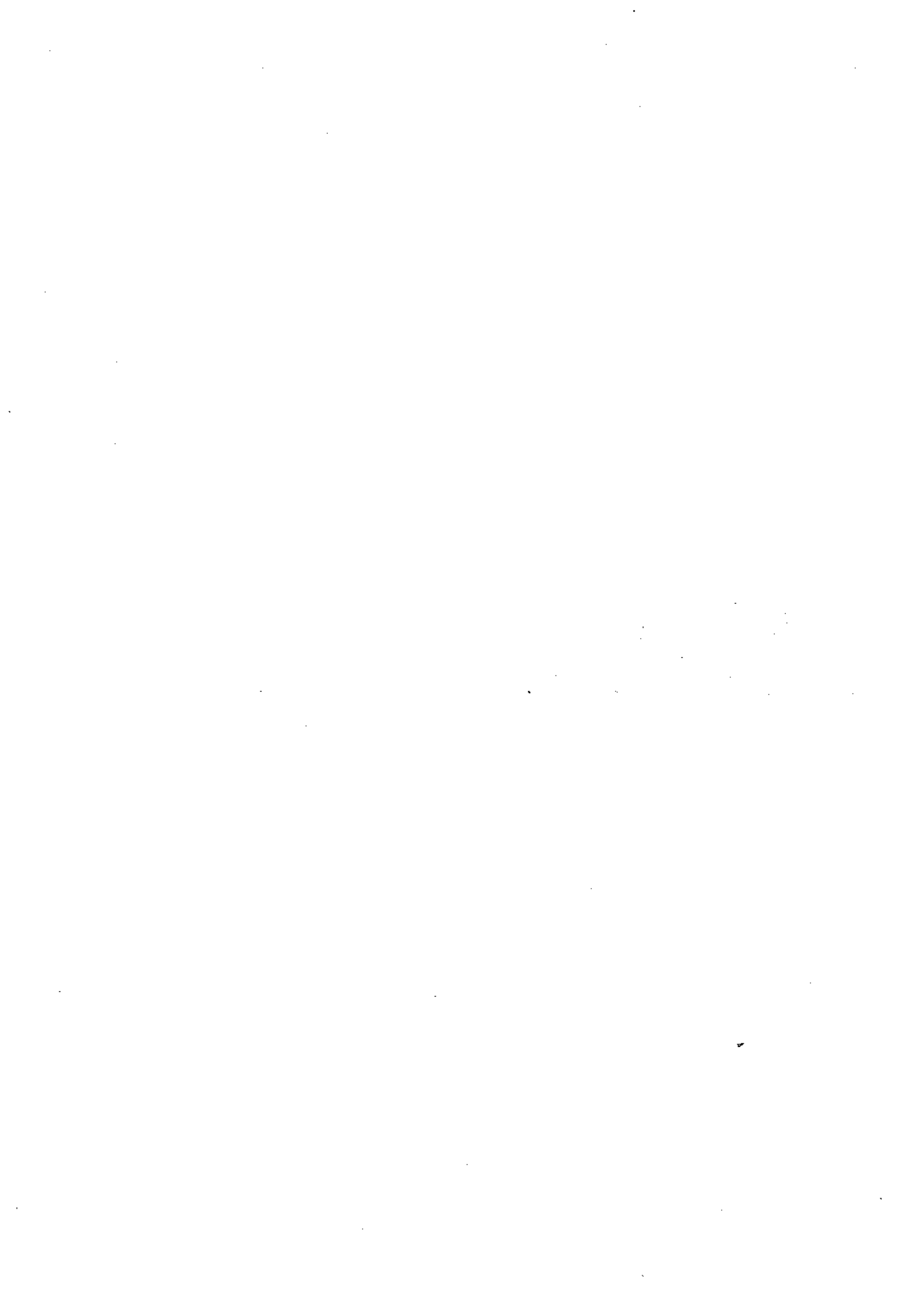
نقض حتمية العلم الطبيعي وهلم جرا، وقد تحقق له ذلك من خلال اكتشافه لنوعين من الجدل وهما جدل الكلية Dialectic of Totality وهو الجدل الذي يرتبط عند الغزالي وكانط بـ (الشيء بذاته Dingan Sich) وجدل التناقض في كل مفهوم وهو الذي اعتمد عليه هيجل في بناء مذهبه، والذي يوظفه الغزالي في التهافت كما يوظف جدل الكلية.

وعن طريق تكافؤ الادلة يصل الغزالي الى مثالية الزمان والمكان فيميز بين موضوعي الايمان والمعرفة كما فعل كانط من بعده، موجها نداءه الى اقتصار التفكير كعلم على عالم الخلق بمعنى التقدير في الزمان والمكان. معتمدا على مسلمة القول الماثور (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله)، ولم يقف الغزالي عند وظيفة النكران للعقل كجدل، بل نجده يوظف اقرار العقل كفهم في مجال العلوم الصورية والرياضية، وذلك على النحو الذي اخذ به كانط فيما بعد كما في تحديده للاحكام التحليلية كمنطق صوري والاحكام التركيبية الضرورية في العلم الرياضي وهذا ما سنوضحه فيما بعد، اما فيما يتعلق بالعلوم التجريبية فانه ينكر حتميتها ويقر احتماليتها، ولا يوظف جدل الصيرورة الا في العلوم الانسانية، ومما تجدر الاشارة اليه ان الغزالي يكتشف عن طريق الشيء بذاته وجهين جديدين لمبدأ الهوية هما التداخل والكثرة في الوحدة وهما اساس المنطق الرياضي، كما نلمسه في كتابيه المقصد الاسنى في اسماء الله الحسنى والمعارف العقلية. ويمكننا تسمية وحدة العقل اللامحدودة: الانا الجدلية وبالاحرى (الانا السامية) لتضمنها فعلي الاقرار والانكار.

ومجمل القول فان الصورة التخطيطية لحركة المعارف والعلوم الدائرية تحددت في ثباتها وتجددها من خلال الصراع بين الانا المنطقية والانا الجدلية، فبالصورة التحليلية لوحدة الانا المنطقية تحدد قطر دائرة المعارف والعلوم من ابن سينا الى ديكارت واتباعه على ان البداية نهاية والنهاية بداية. اما افق الدائرة فقد حدده المحاسبي مبدئيا في العقل الجدلي اللامحدود والذي لا يعرف الا بفعله كاقرار وانكار وقد استطاع الغزالي ان يوظف هذا العقل السامي جدليا وعلميا على اعتبار ان العقل نور يضيء ولا يضاء، يحدد ولا يتحدد وقد اضطر الغزالي لرسم دائرة العقل من خلال الاقرار والانكار ليسور حدود قطر الفهم الذي جمح به ابن سينا لتحديد الوجود الكلي، فاختلطت حدود القطر بسرابه، ولم يجد كانط في الفكر الاوروبي الحديث بدا من ان ياخذ برسم دائرة العقل كما وضعها الغزالي حرفيا لتحديد قطر الفهم الذي تكرر فيه ظهور السراب السينوي على يد الديكارتية.

ونحن ندعي في هذه الدراسة المعارف والعلوم في نظرياتها وتحليلاتها وتركيباتها ونقدها ومناهجها لم تخرج حتى يومنا هذا عن حدود دائرة العقل للغزالي وقطر الفهم السينوي وسرابه الا في التفاصيل على اعتبار ان الانسان كائن زماني ومن هنا نريد ان

نلقي نظرة مختزلة على تأسيس الانا المنطقية والانا السامية وعلاقتهما من خلال نماذج علومها وصراعها.



المبحث الأول:
تأسيس الأنا المنطقية

اتبع ابن سينا في شكه المنهجي البرهان الهندسي، مبتدئا بالفرض فالبرهان فالنتيجة، معتمدا على الاقيسة المنطقية وخاصة الاقيسة الشرطية، فتوصل الى الفصل بين الجوهر العقلي والجوهر الممتد، على اساس ان الجوهر العقلي بسيط بدليل التطابق بين العاقل والمعقول منه، وهذا التطابق لا علاقة له بالانا الحسية كوجود زماني متغير، بل هو ادراك اولي غير مكتسب، ولا علاقة له بالدور الفلسفي بل هو ادراك مباشر، ومن هنا لا يحتاج هذا الادراك الحدسي الى علاقة الرابطة بين الموضوع والمحمول، ولا يبقى في هذا الادراك الا: انا انا، وانت انت. وهذا الادراك كوعي كلي هو الدولاب المصاحب لتعقلاتي المتجددة، (فاني حال ما اكون مهتم القلب بمهم اقول انا افعل كذا وانا ابصر وانا اسمع وانا جزء من هذه القضية، فالمقصود من (انا) حاضر لي في ذلك الوقت)[1].

وعلى يقين الحضور الثابت المتجدد يبني ابن سينا مذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية مبتدئا بمبحث الوجود الضروري فعلمي الكون والنفس النظريين، وعلى هذه المباحث يبني نظرياته في العلم الصوري التحليلي، والعلم الرياضي التركيبي الضروري، فالعلم الطبيعي والعلوم الانسانية بمعناها الواسع. ولكي يتضح المذهب السينوي نوعا ما فانني اجد نفسي مضطرا الى تتبع الشك السينوي ولو بصورة مختزلة مع ذكر نماذج من تأسيسه للعلوم.

من الشك الى اليقين

يعبر ابن سينا عن شكه في الحواس والتخيل، ليثبت ان النفس الناطقة مستقلة عن

الجسم، وليثبت ان ماهية العقل وانيته شيء واحد، ولا ثنائية بين ماهية العقل ووجوده، وبهذه المطابقة يميز ابن سينا بين جوهرين هما: الجوهر العقلي والجوهر الممتد وقد تعددت صور الشك السينوي في كتبه ورسائله مثل الشفاء، والاشارات والتنبيهات والتعليقات والمباحثات وغيرها، ويمكننا توضيح ذلك من خلال ذكر بعض النماذج على النحو التالي:

1 ـ من الشك في الحواس الى يقين ثبوت الانية:

ينطلق ابن سينا في شكه هذا بوضع تصور يفترض فيه وجود النفس الانسانية مفصولة عن الجسم، ويضع هذا التصور على غرار الفرض في الهندسة ثم البرهان ثم النتيجة فيقول: (لو خلق الانسان دفعة واحدة وخلق متباين الاطراف، ولم يبصر اطرافه، واتفق ان لا يمسها ولا تماست ولم يسمع صوتا.... جهل وجود جميع اعضائه، ويعلم وجود انيته شيئا مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو المعلوم، وليست هذه الاعضاء لنا في الحقيقة الا كالثياب)[2].

وبغض النظر عن الاقيسة الشرطية المتصلة والمنفصلة التي يوظفها ابن سينا في هذا النص، فانه يمكننا توضيح هذا اليقين على النحو التالي:

الفرض: النفس الناطقة مستقلة بوجودها عن الجسم.

البرهان: تستطيع هذه النفس الناطقة ان تثبت وجودها كإنّية مستقلة عن الجسم من خلال تعلقها لذاتها.

النتيجة: من حيث ان المجهول (اي الجسم) ليس هو المعلوم (النفس) وذلك حسب مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الهوية، فان النفس وبالاحرى العقل غير الجسم وبهذا تكون علاقة النفس بالجسم كعلاقة الجسم بالثياب.

2 ـ من الشك في الاحساس والتخيل الى اثبات مغايرة الجوهر العقلي للجوهر الممتد:

في نص اخر من الشفاء، يشك ابن سينا في علاقة الاحساس والتخيل بالجوهر العقلي، ويصل من خلال هذا الشك الى القول بان حقيقة الجسم هي الامتداد، وحقيقة النطق هي التعقل والتأمل، وقد جرت العادة بتسمية صورة هذا الشك ببرهان الرجل الطائر، والذي يمكن تسميته بيقين اثبات الذات او يقين الكوجيتو (انا افكر إذن انا موجود)[3]، ويقول ابن سينا في هذا السياق:

(يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة، وخلق كاملا، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات... وفرق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تماس، ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه... ولا شيئا من الاشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولا ولا

عرضا ولا عمقا، ولو امكنه في تلك الحال ان يتخيل يدا او عضوا اخر لم يتخيله جزءا من ذاته، ولا شرطا في ذاته، وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت والمقر به، غير الذي لم يقر به، فاذن للذات التي اثبت وجودها خاصية على انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم تثبت، فاذن المثبت له سبيل الى ان يثبته على وجود النفس شيئا غير الجسم، بل هو غير جسم، وانه عارف به مستشعرا له، وان كان ذاهلا عنه يحتاج الى ان يقرع عصاه)[4].

وفي هذا الشك المنهجي يفترض ابن سينا فصل الادراك الحسي والتصور الخيالي عن التأمل الذي هو من خاصية العقل وحده، فيبرهن على ان تأمل العقل في ذاته اي تطابق العقل كوجود مع تصوره لذاته كماهية هو الذي يميز الجوهر العقلي عن الجوهر المادي. وهذه المطابقة بين العقل كعاقل ومعقول تعني التحديد للعقل بعينه في مقابل التحديد للجوهر المادي بالطول والعرض والعمق، وهكذا بعد الفرض والبرهان يصل ابن سينا الى النتيجة وهي ان الشاعر والمشعور شيء واحد، وهو مغاير في وجوده للجسم الممتد. ومن المرجح ترجيحا جزميا ان ديكارت في تمييزه بين الجوهر المادي والعقلي اعتمد على هذا النص في ترجمته اللاتينية كما في كتاب الشفاء او في نقل هذا النص وشروحه عند غليوم الافروني اسقف باريس في القرن الثالث عشر. ومما لا يخالجنا الشك في معرفة ديكارت لشرح معنى الجوهر العقلي بصورة اوضح كما عند فخر الدين الرازي في كتابه المباحث المشرقية لاقتران هذا الشرح بالاعتراضات والردود على هذا التحديد القائم على التطابق بين وجود العقل وماهيته، وكما سنعرف فيما بعد تكرار هذه الاعتراضات والردود بعينها في الفلسفة الديكارتية، بل تطابق التعبيرات على الجوهر العقلي في فلسفة ابن سينا وديكارت لدليل واضح على أن تبني ديكارت للمذهب السينوي بدا من هذا الشك والاثبات، بل لا نجد فرقا بين قول ابن سينا على سبيل المثال: (شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا)[5]، وقول ديكارت (انا افكر اذن انا موجود). وهذا ما اكد عليه المستشرق الايطالي فولارني[6].

3 ـ من الشك الى يقين الحضور:

لا يعني ابن سينا في قوله عن الشعور بالذات الاحساس الباطن اي الادراك الحسي في الزمان، حينما نفكر في ذاتنا، بل ما يعنيه هو الوعي كمبدأ مصاحب لتعقلاتنا، ويؤكد على ذلك كما في لباب الاشارات بقوله: (المشار اليه بقولي انا ليس بجسم، لوجهين: الأول أن جميع الاجزاء البدنية في النمو والذبول والمشار اليه بقولي (انا) باق في الاحوال كلها، والباقي مغاير لغير الباقي. الثاني: اني قد اكون مدركا للمشار اليه بقولي: (انا) حال ما اكون غافلا عن جميع اعضائي الظاهرة والباطنة، فاني حال ما اكون مهتم القلب بمهم، اقول انا افعل كذا وانا ابصر كذا وانا اسمع وانا جزء من هذه القضية،

فالمفهوم من انا حاضر لي في ذلك الوقت، مع اني في ذلك الوقت اكون غافلا عن جميع اعضائي، والمشعور به غير ما هو غير مشعور به، فانا مغاير لهذه الاعضاء).
ويستطرد ابن سينا قائلا: (وان شئت امكنك ان تجعل هذا برهانا على ان النفس غير متحيزة لاني قد اكون شاعرا بجسمي انا حال ما اكون غافلا عن الجسم فـ (انا)، وجب الّا يكون جسما)[7].

ويمكن القول باختصار ان ما يعنيه ابن سينا في هذا النص هو ان (الانا افكر) جوهر بسيط غير مركب بدليل بقائه وثباته على عكس الجسم المتجدد في النمو والذبول وهذا الوعي الكلي الثابت هو شرط التعقل المتجدد، ايا كان هذا التعقل في ارتباطه بالاحساس الباطن في الزمان او الاحساس الظاهر في المكان كاحساسي الباطن باني افكر واشعر بالفرح او الخوف او غير ذلك، وكذلك احساسي بالعالم الخارجي وظواهره المجددة بالطول والعرض والعمق. فالانا كوعي كلي عقلي يصاحب تعقلاتي المتجددة في كل الاحوال، وبتعبير كانط يكون الوعي هو الدولاب الثابت في تعقله المصاحب لكل تعقلاتي المتجددة، اما الغزالي فانه هو الاخر يوظف هذا الوعي الثابت في مصاحبة وحدة العقل المجرد لكل وحدات العقل الاخرى وعلومها، واذا كانت هذه الصورة الثابتة المتجددة للوعي لا تظهر بوضوح في الديكارتية، فاننا نجد صاحب فلسفة الظواهر هوسرل يوظفها على نحو اخر في قوله بان الشعور هو شعور بشيء ما، وايا ما كان الامر فاننا نستطيع فهم تطور الوعي كحضور من خلال نظرية ابن سينا في الحركة الدائرية الثابتة من جهة كونها حركة كلية والمتجددة في حركتها من حيث كونها جزئية.

4 ـ الوعي او الانا المنطقية شرط أوّلي غير مشتق من الخبرة الحسية:

يؤكد ابن سينا كما في التعليقات بان الشعور او الوعي بالذات ليس مجرد خبرة مشتقة من الاحساس، كما في احساسنا الباطن بان لنا فكرا وخوفا وشعورا بالفرح، وشعورنا بالاعجاب وغيره، وليس هو ايضا مجرد خبرة مشتقة من احساسنا الظاهر، بل ان هذا الادراك النفسي للذات هو وعي اولي وليس كما يعتقد اصحاب المذهب الحسي.
وبعبارة اوضح ان هذا (الانا افكر) شرط الشعور الحسي والخبرة لا العكس فيقول: (شعور النفس بذاتها هو اولي لها، فلا يحصل لها بكسب، فيكون حاصلا لها بعدما لم يكن، وسبيله سبيل الاوائل التي تكون حاصلة لها)[8].

ولمصطلح اولي عند ابن سينا معنيان اساسيان، ويتعلق المعنى الاول بالبديهيات والامور العامة التي تعرف عن طريق الدور الفلسفي كما في تعريفنا للواجب من خلال الممكن والمستحيل وبالعكس او كما في تعريفنا للزمان والوجود والواحد وغيره حيث يقول: (واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد وغيره، ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او

ببيان شيء اعرف منها)[9]، ويوضح ابن سينا الدور الفلسفي من خلال تعريفنا للشيء حينما نقول عنه انه الذي يصح عنه الخبر[10]، فلمعرفة الصحة والخبر لا بد وان نعرف الشيء او ما يقوم مقامه اولا، وكذلك حينما نعرّف الوجود بانه (اما ان يكون فاعلا او منفعلا)[11]، فان الفعل والانفعال صفات للموجود، والموجود اعرف من صفاته، ولو اخذنا بتعريف ارسطو للزمان على انه (مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر) فان معرفتا للقبل والبعد والمع والسريع والبطيء معرفة حسية تشترط معرفة الزمان كمفهوم كلي اولا، ومن هنا يعرف ابن سينا الزمان على انه (امكان ذو مقدار يطابق الحركة)[12]. واذا كانت مثل هذه التعريفات للمعاني الاولية تقوم على الدور الفلسفي مما يجعلها احكاما تركيبية ضرورية (اللزوم الضروري)، فان المعنى الثاني لمصطلح اولي عند ابن سينا يقوم على التطابق والتضمن كما في قولنا: أ هي أ والكل اكبر من الجزء، وهذه العلاقة التحليلية هي ما يسميها ابن سينا بالادراك المباشر.

5 ـ من الدور الفلسفي الى يقين المطابقة كادراك مباشر:

رغم ان ابن سينا لم يشك في مبدأ الهوية والعقل الضروري كما فعل من بعده الغزالي وديكارت، فان طلبته وجّهوا مجموعة من الاعتراضات على الأنا المنطقية والتي رد عليها ابن سينا في مباحثاته المشرقية كما يذكر فخر الدين الرازي، واذا كان الرازي قد جمع اغلب الاعتراضات على الأنا المنطقية وما في حكمها مشفوعة بردود ابن سينا فان ما يهمنا في هذا المقام دحض ابن سينا للقول بان الثبات (الانا افكر) يقوم على الدور الفلسفي. وعلى سبيل المثال لا الحصر نجده يوضح في (الاشارات والتنبيهات) بان ادراك الذات العاقلة لذاتها لا تحتاج الى وسط كالقياس المضمر او غيره، حيث يقول في صورة سؤال وجواب ما يلي: (ما المدرك من ذاتك؟ اترى المدرك منك احد مشاعرك؟ ام عقلك؟... فان كان عقلك... فبوسط يدرك؟ ام بغير وسط؟ ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط)[13]. ويستمر ابن سينا في تحليله موضحا ان المطابقة بين العقل وتعقله لذاته لا تقوم على قياس مضمر مما يجعل هذا البرهان في اثبات (الانا المنطقية) مصادرة على المطلوب، بل ينتهي به الامر الى حذف فعل الكينونة في هذا الادراك المباشر بقوله: (انت انت) بدلا من (انت هو انت) لتصبح الأنا المنطقية هي الوحدة العليا للعقل كفهم، والتي تعتبر النقطة الثابتة التي يبني عليها ابن سينا مذهبه المتكامل.

6 ـ من التحديد التام للجوهر العقلي الى بناء العلم والمعرفة:

يذكر ابن سينا في شرحه للصمدية على ان (الأكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي الاضافة والسلب)[14]. وهذا ما ينطبق على تحديد الهوية من حيث انها اثبات وايجاب من جهة، ومن حيث ان تحديدها يقتضي نفي ما عداها من جهة اخرى،

ويوضح ابن سينا اثبات الجوهر العقلي من خلال نفي الغير بقوله: (فانك اذا علمت نفسك فمعلومك غيرك او انت؟ فان كان معلومك غيرك فما علمت نفسك وان كان معلومك نفسك فالعالم والمعلوم هو النفس)[15].

ولكن ابن سينا يرى ان التحديد بالنفي لا يكفي بل يرى ان (اللوازم الاضافية اشد تعريفا من الامور السلبية)[16]. ومن هنا يلزم عن (الانا) بحكم التضايف (اللاانا) وبتعبير فخته (الانا يضع اللاانا) وهكذا يكون مبدأ الهوية علة وجود مبدأ عدم التناقض (واذا وجد المعلول صار علّة لوجود العلاقة بينهما)[17]. وهكذا نصل عن طريق الهوية الى مبدأ عدم التناقض والوسط المرفوع وفي المقابل نصل الى قوانين العلية بما لها من تساوق او معية وتلاحق وتأثير متبادل. الا ان ابن سينا يستثني تكافؤ المعية في الوجود الواجب (الله) كهوية وعلية، لان واجب الوجوب لا يتعلق بشرط، فاذن التكافؤ في المعية (يصح في وجودين غير واجبين بذاتيهما)[18] ومع هذا فان ابن سينا يرد قانون العلية في اصله واصوله الى واجب الوجود كهوية وعلية. ان الكمال الالهي عند ابن سينا هو الاساس الذي يستند اليه في بناء نظرياته ومذهبه كما سنرى فيما بعد.

ويمكننا ان نجمل نتائج الشك المنهجي السينوي في اثباته لِلأنا المنطقية على النحو التالي:

أ ـ العقل جوهر مفارق للجسم بدليل ان العقل يدرك ذاته، ويغفل عن ادراكه لجسمه، فيكون الجسم بالنسبة للعقل كالثياب بالنسبة للجسم.

ب ـ الجسم جوهر ممتد يختلف عن الجوهر العقلي الذي يتحدد من خلال المطابقة بينه وبين تعقله لذاته، وهذه هي حقيقة الجوهر العقلي.

ج ـ الجوهر العقلي بسيط والجسم جوهر مركب بدليل ان العقل هو الفاعل والمنفعل وبالاحرى هو الذات والموضوع في تعقله لذاته، بينما الجسم يحتاج في تعقله الى العقل، وهنا يتضح الفرق بين انية العقل كمطابقة بين وجوده وماهيته، وفصل ماهية الجوهر المادي عن وجوده.

د ـ الانا المنطقية (الفهم) هي الوحدة العليا للعقل، وهي الشرط الثابت لتعقلاتي المتجددة، وبهذا الثبات والتجدد تتحدد المعارف والعلوم وتتطور في صورها الجزئية والكلية وصيرورتها.

هـ ـ الانا المنطقية ليست مجرد انا حسية مشتقة من الخبرة، بل هي الشرط الاولي للعلوم الحسية والعقلية، وما ادراك العقل لذاته الا معرفة حدسية مباشرة لا علاقة لها بالدور الفلسفي.

و ـ من الواضح ان الشك السينوي موجه ضد المذهب الارسطي الذي يعتبر النفس صورة الجسم. واذا كانت السينوية توظف العديد من عناصر الارسطية، فانها تختلف عنها في تأسيس العلم الرياضي والطبيعي والعلوم الانسانية وغيرها. واذا

كان المقام لا يتسع للتفاصيل، فان ما يدرك كله لا يترك جله، وعليه نريد ان نلقي نظرة مختزلة على المذهب السينوي لتتضح الرؤية على اعتبار ان الانا المنطقية هي المحور الاساسي في فلسفة ابن سينا.



المبحث الثاني:
الأنا المنطقية وتأسيس المذهب السينوي

في ضوء الانا المنطقية كنقطة ثابتة، يحاول ابن سينا تأسيس العلوم بمنهج جديد واول خطوة يقوم بها هي معارضة المنهج الارسطي الذي يبدأ بالعلم الطبيعي وينتهي بمبحث الوجود، بينما يرى ابن سينا العكس، حيث يؤسس مبحث الوجود ليقيم عليه سائر العلوم الاخرى، وينطلق في هذا التأسيس من مفهوم الوجوب (أي الضرورة) على انه تأكد الوجود ويبدأ حصره لادلة وجود الله في ثلاثة ادلة اساسية هي: الدليل الوجودي الذي يقيمه على مقولة الوجوب، والدليل الكوني الذي يرتد الى مقولة الامكان، والدليل الطبيعي الغائي الذي يقيمه على مقولة التعين. ويرتبط بالدليل الوجودي تأسيس علم الكون النظري من خلال مفهوم العلة التامة. مبتدئا بمسألة ازلية العالم المبنية على ضرورة مساوقة المعلول للعلة التامة، ثم مسألة ازلية العالم المرتبطة بتصور ابن سينا عن الجوهر البسيط الذي لا يفنى، ثم مسألة الحتمية الضرورية التي ترتد مباشرة للدليل الوجودي، واخيرا ضرورة العلية من خلال المعلولية المرتبطة بالدليلين الكوني والطبيعي الغائي.

وفي ضوء فكرة الجوهر البسيط المرتبطة بالابدية يقيم ابن سينا علم النفس النظري في أربع قضايا اساسية هي: جوهرية النفس وبساطتها وخلودها ووحدة انيتها، وفي ضوء مبدأ الهوية بما له من علاقتي التطابق والتضمن يؤسس ابن سينا العلوم الصورية كقضايا تحليلية، وهذه القضايا التحليلية كمعاني ذاتية مقومة ترتد في اساسها الى العينية اي القول بان الصفات عين الذات، اما تعريف مبدأ الهوية بالاضافة الى مبدأ عدم التناقض فهو الذي يؤسس في ضوئه ابن سينا احكام العلوم الرياضية كاحكام تركيبية

ضرورية وبتعبيره كمعاني لازمة ضرورية، اما العلم الطبيعي فيحدد له ابن سينا مبدأ السبب الكافي الذي يرتد بدوره الى العلة التامة اي واجب الوجود كهوية وعلية. ويحدد السبب الكافي قوانينه الاساسية المتمثلة في تساوق العلة والمعلول، وهو القانون الذي اضطر ابن سينا من اجله الى القول بازلية العالم وقانون التلاحق الذي يرتد بدوره الى الدليل الطبيعي الغائي وقانون التاثير المتبادل الذي يرتد بطريق مباشر وغير مباشر الى الدليلين الكوني والطبيعي الغائي. وبهذا الرد السينوي لمبدأ السبب الكافي الذي ينتهي الى واجب الوجود كعلية وهوية يؤسس الحتمية الضرورية، والضرورة المنطقية على اعتبار ان العلوم الضرورية للعقل اي الهوية وعدم التناقض والوسط المرفوع والسببية، علوم الهية ثابتة في الازل والابد.

واذا كان الغزالي عن طريق الانا الجدلية كانكار يدحض هذا التأسيس السينوي كما في (تهافت الفلاسفة) فانه عن طريق اقرار الانا السامية يتفق مع ابن سينا في تأسيس احكام المنطق الصوري القائمة على علاقتي التطابق والتضمن، واحكام العلم الرياضي القائمة على مسلمة المساواة وعدم التناقض كما في منهج التهافت، ونعني به (معيار العلم) اما فيما يتعلق بالعلم الطبيعي فان الغزالي يقف بين الاقرار والانكار، كما في اعادة تأسيسه لمبدأ السبب الكافي وقوانينه ونكرانه حتمية القانون الطبيعي وقد اعتمد في هذا التأسيس على مذهب الاشاعرة، وهذا الصراع بين ابن سينا والغزالي هو ما سنوضحه فيما بعد. ولكي لا نستغرق في التفاصيل نريد ان نتعرض لبعض نماذج التأسيس السينوي للعلوم بالقدر الذي بدونه لا يتضح تطور العقل التاريخي عند العرب وتغريبه واغترابه عند الغرب.

1 ـ الدليل الوجودي:

يقوم هذا الدليل على توحيد المعتزلة بين الذات الالهية وصفاتها اي القول بان الصفات عين الذات، وقد تحدد هذا الدليل على يد الفارابي، وما تميز به ابن سينا هو التوسع في توظيف هذا الدليل الذي بدونه ينهار مذهبه الفلسفي، وقد أوضح كل من الفارابي وابن سينا هذا الدليل في ثلاث صور اساسية هي على النحو التالي:

أ ـ **الصورة التحليلية**: ونعني بهذه الصورة البرهان على وجود الله من خلال المطابقة بين الوجود والوجوب، من حيث ان حقيقة الوجود المطلق تختلف عن طبيعة الموجودات الممكنة، لان الوجود الممكن معلول، وهذه المعلولية تكون سببا في ثنائية الممكن كماهية ووجود، لكن الوجود الاول البسيط لا حقيقة له سوى وجوده المطلق، ومن هنا نجد الفارابي ومن بعده ابن سينا يعتمدان على مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض في اثبات واجب الوجود، حيث يقول الفارابي في عيون المسائل (فالواجب الوجود ـ متى فرض غير موجود لزم منه محال)[1] ويعني

بذلك الفارابي انه حينما نقول عن ضروري الوجود غير موجود يؤدي الى تناقض كما في قولنا: الكامل ناقص، ومن هنا يؤكد الفارابي على اشتقاق الوجود من مفهوم الوجوب في صورة الاثبات بقوله: عن واجب الوجود: (اذا اعتبر ذاته وجب وجوده)[2]. اما ابن سينا فان كل ما يفعله هو انه جمع في تعليقاته بين برهاني الاثبات والنفي القائمين على مبدأي الهوية وعدم التناقض في جملة واحدة حيث يقول: (الواجب الوجود يكون ضروري الوجود، فان جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود، وذلك محال)[3] ويعني بعبارة (لم يكن ضروري الوجود) ممكن الوجود، حيث نستطيع ان نقول: ممكن الوجود غير موجود، ولا نقع في تناقض، لان الممكن يحتاج في وجوده الى علة موجدة، ومن ثم فهو يمكن ان يوجد وان لا يوجد، اما ضروري الوجود فلا نستطيع ان نقول عنه انه غير موجود بدون ان نقع في تناقض، وذلك كان نقول: القادر غير قادر، والكامل غير كامل، والموجود غير موجود.

وفي ضوء ما سبق يرى ابن سينا ان البرهنة على وجود الله لا تحتاج الا الى التأمل في معنى (ضروري الوجود) الذي هو موجود بالفطرة في نفوسنا، وعن طريق التصور الفطري الذي لا نحتاج لمعرفته الا استعمال مبادىء العقل نفسه، وهكذا يقول ابن سينا في الاشارات والتنبيهات: (تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته... الى تأمل لغير نفس الوجود)[4]، ويعني بنفس الوجود الوجود الضروري الذي لا نستطيع نفيه بدون ان نقع في تناقض، ومما لا شك فيه ان تسمية كانط لهذا البرهان بالدليل الوجودي ترجع الى هذا التأمل في (نفس الوجود) الضروري، ومجمل القول ان القضية (واجب الوجود موجود) قضية تحليلية حسب تصور ابن سينا عن تطابق الماهية والوجود في الاول كما في قولنا المثلث شكل ذو ثلاثة اضلاع، وهذا التطابق بين ماهية الله كموضوع ووجوده كمحمول ترجع الى نظرية ابن سينا في التوحيد بين الصفات والذات التي ترتد بدوره إلى مذهب المعتزلة.

ب ـ **الصورة الرياضية**: تقوم العلوم الرياضية على مبدأ عدم التناقض، وقد سبق ان رأينا الفارابي ومن بعده ابن سينا يستخدمان مبدأ عدم التناقض في هذا الدليل وذلك من خلال قول الفارابي: (فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال) ومن خلال عبارة ابن سينا: (فان جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال).

وفي تعليقات الفارابي ومباحثات ابن سينا نجدهما يلجآن الى الهندسية الاقليدية في توضيحهما لهذا البرهان. فلو قارنا بين المثلث الاقليدي وبين مفهوم واجب الوجود، فاننا نجد مفهوم: (واجب الوجود) يلزم عنه ان يكون موجودا، كما يلزم

مفهوم المثلث مساواة زواياه الثلاثة لقائمتين، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان المثلث مثلثا، بل يكون شكلا آخر غير المثلث الاقليدي الذي يفترض الابعاد المستقيمة، وليس الوجوب عند ابن سينا كما سبقت الاشارة الا تأكد الوجود Vehimetia Essendi. ويلخص فخر الدين الرازي هذه المقارنة للفارابي وابن سينا على لسانيهما قائلا: (الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو الواجبية... فيكون الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا، ونقول يجب لها الوجود، كما نقول: يجب للمثلث مساواة الزوايا للقائمتين)[5]. وفي ضوء هذه المقارنة بين مفهوم المثلث بلزوم مساواة زواياه لـ 180، وبلزوم الوجود لمفهوم الوجوب سمي هذا الدليل بالبرهان الرياضي، واذا كان ديكارت قد اخذ بهذه الصورة للدليل كما سنعرف فيما بعد، فان الفرق بينه وبين الفارابي وابن سينا هو الدقة في التعبير حيث يرى ديكارت ان مفهوم المثلث يتضمن مساواة زواياه لقائمتين، وهنالك فرق بين علاقتي التضمن والتلازم، مما يجعل هذه الصورة لهذا الدليل عند الفارابي وابن سينا مرقاة للدليل الكوني فيما بعد.

ج ـ **صورة الكمال المطلق**: يقارن الفارابي في مطلع (المدينة الفاضلة) بين درجات الكمال للموجودات حسب التصور الذهني، فالمفاهيم الموجودة في عقولنا والتي تتعلق بالعلم الطبيعي كالحركة والزمان والجوهر والعرض وغيرها تكون مفاهيم ناقصة في نفوسنا لانها كموجودات عينية ناقصة في حد ذاتها، اما المفاهيم الرياضية كالعدد والمثلث والمربع وغيرها فهي اكمل في وجودها اليقيني من وجود الطبيعة، ومن هنا كان علمنا بها اكمل من العلم الطبيعي، وعلى هذا النحو من الترقي، (كان يجب في الاول (اي الله) اذ هو في الغاية من كمال الوجود ان يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال ايضا)[6].

اما ابن سينا الذي يقتفي اثر الفارابي فاننا نجده في (التعليقات) يقول بهذا الصدد: (واذا كان الاول غاية في الكمال، وليس وراءه كمال يقاس بهذا فلا يتوهم كمال فوق كماله... فانه لو امكن ذلك لكان الذي له ذلك الكمال الاعلى اولا)[7]. وما يعنيه بالتوهم هو التصور المقارن كما حدث مع الخليل ابراهيم عليه السلام من خلال مقارنته بين الشمس والقمر فاتضح له ان فاطر السماوات والارض هو الاكبر، وهذا الاكبر من حيث أنه كمال مطلق هو الذي يتكىء عليه ابن سينا في بناء مذهبه ككل، واذا كان الفارابي اعتمد على التصورات الذهنية وبالاحرى تصور الكمال المطلق في هذه الصورة للدليل الوجودي فان ديكارت أخذ بهذه الصورة كما هي عند الفارابي. واذا كان ابن سينا يربط هذه الصورة بالعلية، فانه لم يفعل ذلك الا كتمهيد لرد الدليل الغائي الى هذا الدليل الوجودي، وهذا ما ادركه ديكارت حينما رد الدليل الطبيعي الغائي من خلال

التصورات الذهنية الى الدليل الوجودي كمحاولة للاستفادة من الفارابي وابن سينا على السواء.

واذا كنا سنعود الى هذه الادلة الثلاثة (الوجودي والكوني والغائي) في مبحث التغريب عند الديكارتية، فانه لا يفوتنا الاشارة هنا الى ان ابن سينا يرد هذه الادلة في (الاشارات والتنبيهات) الى قوله تعالى: (سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد)[8]. واذا كان الغزالي قد اهتم بالدليل الكوني والغائي من خلال المقارنة بين افاق العالم الكبير والعالم الصغير كامكان وبالاحرى كخط الهي يمكن ان يكون على نحو اخر وكغائية من خلال المقارنة وقياس التمثيل بفعل الله ووجوده في افاق العالم ككل بفعل النفس ووجودها كصورة للرحمن في جسم الانسان، على اعتبار ان الانسان صورة مصغرة لكل ما في العالم الكبير، فان ما يهم ابن سينا من قوله تعالى: (وفي انفسهم) تأسيس الدليل الوجودي كضرورة في النفس لها ما يطابقها في الوجود الحقيقي الواجب ليقوم بمنهج عكسي في رد الدليلين الكوني والغائي الى الدليل الوجودي، ومن هنا يستطرد ابن سينا توضيح منهجه المعاكس لمنهج المتكلمين من خلال تفسيره لقوله تعالى: (او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) مؤكدا على ان الدليل الوجودي هو (حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه)[9]، وبهذا يتجنب ابن سينا مشاكل التأسيس للمذهب بمنهج الطبيعيين اي البدء بالفيزيقيا والانتهاء بالميتافيزيقيا، وأول خطوة يقوم بها ابن سينا في بناء مذهبه على الصورة الكمالية للدليل الوجودي هو وضعه للقاعدة المشهورة (واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته Necess esse Omnibus modis Suis) وبهذه القاعدة الكمالية يبدأ ابن سينا تأسيسه لمذهبه بعلم الكون النظري من خلال تصوره عن السبب الكافي كعلة تامة وهوية في الوجود الاول.

2 ـ تأسيس علم الكون النظري (العلة التامة):

يقسم ابن سينا الوجود الى واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود بذاته، ويعني بمصطلح واجب الوجود بذاته الله باعتباره علة كافية Causa Sufficiens لوجود ذاته ووجود غيره، وهذا ما يعبر عنه بالعلة التامة، وفي هذا المصطلح الجديد تكمن نظريات العلوم السينوية في جزئياتها وكلياتها من مبحث الوجود الى مبحث المعرفة الى مبحث القيم ومن العلم الصوري الى العلم الرياضي فالعلم الطبيعي فالعلوم الانسانية فالمنهج وما الى ذلك من تفاصيل. واذا كان المذهب السينوي يمثل حجر الاساس في صراع العقل مع تاريخه سواء في ظهوره في الشرق او تغريبه واغترابه في الغرب، فاننا سنتعرض لنماذج هذا المذهب في هذا الفصل وغيره بالقدر الذي يوضح تفاعل هذا الخيط الاحمر مع تنسيج هذا الصراع للعقل التاريخي بدون التعرض للكثير من التفاصيل التي تخفي حقيقة

المنهج وخطواته المتكاملة.

يضع ابن سينا قاعدته المشهورة (واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته) كمنهج يجمع فيه بين مبدأ الهوية والعلية على انهما القطبان المؤسسان لوحدة العلوم وكثرتها، واول ما يترتب على هذه القاعدة ما يلي:

أ ـ ان الله علة تامة منذ الازل، وهذا الكمال للعلة الازلية يقتضي ان يكون معها معلولها (اي العالم) ولا تناقض بين قدم الله وقدم العالم، لان الله قديم بالذات والعالم قديم بالزمان، بمعنى انه لا يوجد زمان سبق وجود العالم، ولكي يتجنب ابن سينا القول بقدم المادة كما في المذهب الأرسطي يضع مصطلح الحدوث الذاتي inceptio essentialis في مقابل الحدوث الزماني inceptio temporalis، وهكذا يكون العالم قديما بالزمان حادثا بالذات وذلك في مقابل القديم بالذات اي واجب الوجود بذاته.

ب ـ من التناقض ان لا يوجد العالم في الازل، لان تأخر المعلول عن العلة لا يكون الا لاسباب عارضة، وهذا ما يتعارض ومفهوم الوجوب والامكان. اذ لا نستطيع القول بان الله كان غير قادر في الازل ثم اصبح قادرا، ولا نستطيع ان نقول بان الممكن كان في الازل مستحيلا ثم اصبح ممكنا[10].

جـ ـ رد المعتزلة وغيرهم من المتكلمين تأخر العالم كمعلول عن علته الى الارادة الالهية كسبب كاف لخلق العالم زمانيا، ولكن ابن سينا يرى ان الارادة الالهية محضة خالية من المصلحة او المنفعة او الغرض كما هو الشأن في الارادة الانسانية. ولهذا لا يمكن ان تكون الارادة المطلقة المطابقة للذات البسيطة غير المركبة سببا لخلق العالم في زمان بعينه، لان الاوقات متساوية امام هذه الارادة المجردة (ولا يكون وقت اولى من وقت) Quod non hora potior alia[11]. ليتميز بايجاد العالم عن غيره، وهذه القاعدة التي اصبحت تحدد مبدأ السبب الكافي من ابن سينا الى ليبنتز هي التي تجعل الكمال الالهي يتناقض والقول بحدوث العالم في الزمان.

د ـ بعد هذا التأسيس للعلة التامة في ضوء مبدأ الهوية وعدم التناقض، والسبب الكافي لا يجد ابن سينا غضاضة في الاستفادة من الحركة الدائرية الارسطية في تأسيس علم الكون النظري، على اعتبار ان الحركة الدائرية هي أكمل الحركات إذ لا توجد بها نهاية او بداية، ومن ثم تكون الحركة الدائرية الثابتة المتجددة هي القانون الذي يحدد ازلية العالم كحدوث ذاتي، وهي القانون الذي يحدد الحدوث الزماني للحوادث المتلاحقة والمتساوقة بسبب تجددها. فحركات الافلاك في العالم العلوي كحركة المشتري وعطارد وزحل وغيرها من الكواكب تمثل القوانين الكلية الثابتة للعالم، واختلاف هذه الحركات الدائرية في اتجاهاتها ونسبتها الى بعضها البعض هي التي تسبب تحديد القوانين وتمازجها في عالمنا الارضي كقوانين

جزئية وكلية وكقوانين متساوقة ومتلاحقة ومؤثرة في بعضها البعض، كما هو ملحوظ في تعاقب الفصول والايام والشهور وتزامن العلل والمعلولات وتفاعلها مع بعضها البعض.

هـ ـ اذا كان الاسلاميون (فلاسفة ومتكلمون) يلجأون الى مبدأ عدم التناقض في اثبات تناهي العالم في الزمان من خلال برهان التطبيق، فان المتكلمين يوظفون مبدأ عدم التناقض في اثبات تناهي العالم في الزمان من خلال برهان الحصر. ولكي يتجنب ابن سينا مشكلة تكافؤ تناهي ولا تناهي المكان عن طريق مبدأ عدم التناقض كما فعل الغزالي من بعده، فاننا نجده يلجأ الى مبدأ السبب الكافي لوحده في اثبات تناهي المكان، حيث يقول في عيون الحكمة: (لو كان بعد غير متناه خلاء او ملاء، لكان لا يمكن ان تكون حركة مستديرة)[12]. وهكذا يؤدي مبدأ السبب الكافي عند ابن سينا الى القول بلا تناهي الزمان وتناهي المكان.

ومجمل القول فان ابن سينا يصل عن طريق لا تناهي الزمان وتناهي المكان الى اثبات اتصالية المادة والحركة، وعن طريقها يضع نظريته في الخلود اي ابدية العالم وحتمية قوانينه وضرورة العلية لتحديد هذه القوانين. وعن طريق نظريته في ابدية العالم يضع ابن سينا علم النفس النظري محددا اياه في الجوهرية والبساطة والخلود ووحدة الشخصية اي الايمان بخلود النفس دون الجسم. وهكذا في ضوء العلة التامة يسهل على ابن سينا تأسيس سائر العلوم والنظريات ابتداء من الميتافيزيقيا وانتهاء بالفيزيقيا واذا كنا سنعود الى ابن سينا في الفصول القادمة فاننا نريد ان نتعرض لكيفية تأسيس قوانين العلوم الطبيعية من خلال مبدأ السبب الكافي بصورة مختصرة.

3 ـ السبب الكافي وتأسيس قوانين العلوم الطبيعية:

يعد مبدأ السبب الكافي هو المحور الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية ونظرياتها منذ ظهور الحضارة العربية حتى يومنا هذا. وقد وضع العرب نظريات العلم الطبيعي الثلاثة وهي: نظرية الحتمية الضرورية كما عند ابن سينا والتي تبناها اتباع ليبنتز فيما بعد، بما في ذلك كانط في مراحل تفكيره الاولى. ونظرية الحتمية المتعالية للمعتزلة وهي النظرية التي حاول كانط من خلالها تأسيس فيزياء نيوتن، ونظرية الاحتمال الاشعرية، وهي النظرية السائدة في المنهج التجريبي من هيوم الى الوضعية العلمية المعاصرة ومن نسبية اينشتين الى نظرية الكم عند ماكس بلانك.

يؤسس ابن سينا حتمية القانون الطبيعي من خلال رد مبدأ السبب الكافي الى العلة التامة والكاملة في وجودها كهوية وعلية. ويترتب على هذا الكمال منح الوجود للممكنات بدون تمييز او تخصيص. ويرتد التخصيص والتمايز بالزمان والمكان للموجودات الى طبيعة الممكن بذاته، ومن هنا يلجأ ابن سينا الى تقسيم الممكن بذاته

الى نوعين اساسيين: الممكن الذي يملك الاستعداد التام لتقبل الوجود في الازل، والذي تتمثل فيه القوانين الكبرى الاساسية، ولكن من الممكن ما لا يكفي امكانه الاصلي لتقبل الوجود مباشرة، فيحتاج الى شروط يسميها ابن سينا بالعلل المعدة والعلل المعينة، وهكذا يكون الاستعداد التام للممكن في تقبله للوجود هو السبب الكافي لتحقق الوجود بالضرورة عن طريق العلة التامة. وفي ضوء علاقة السبب الكافي كاستعداد تام للممكن بالعلة التامة في اصلها الميتافيزيقي يؤسس ابن سينا العلم الطبيعي من خلال قوانين اساسية ثلاثة هي:

1 ـ قانون التساوق:

ويعني هذا القانون وجود المعلول مع العلة، وكما ان القوانين الكلية الثابتة موجودة مع علتها منذ الازل، فكذلك المعلولات الجزئية الزمنية توجد مع معلولها مثل حركة اليد كعلة وحركة الخاتم كمعلول يحدثان معا في وقت واحد، ويقول ابن سينا بهذا الصدد: (وجود كل معلول واجب مع وجود علة، ووجود علة واجب عند وجود المعلول، وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك)[13] وهذه المعية الضرورية للعلة والمعلول معرفة اولية لا علاقة لها بالتجربة البعدية التي تشترط هذا القانون، ومن هنا يلجأ ابن سينا في تعريف هذه الاولية الى الدور الفلسفي فكما يستحيل وجود معلول بدون علة، يستحيل ايضا وجود علة كافية بدون معلول. واذا كان اصحاب النظريات الثلاثة في العلم الطبيعي اي اصحاب الحتمية المتسامية والاحتمال والحتمية السينوية يتفقون حول ضرورة واولية المبدأ (كل معلول فله علة) وبالاحرى (كل حادث فله سبب)، فانهم يختلفون حول تحديد ضرورة واولية العلة الكافية، وبغض النظر عن تفاصيل الصراع حول هذا المبدأ، فاننا نجد ابن سينا يؤسس مذهبه في العلة الكافية من خلال الوجود الكافي كهوية وعلية وهذا التطابق بين المبدأين في الوجود الاول هو الذي يؤدي الى ضرورة تساوق العلة مع المعلول، وبعبارة اوضح يرتد قانون التساوق عند ابن سينا الى الدليل الوجودي من خلال رد قانون العلية الى قانون الهوية. ولكي يحل ابن سينا اشكالية الزمان وعلاقته في الوجودين الممكن والواجب، فاننا نجده يلجأ الى مفهوم النسبية بتحديده السرمد كزمان للوجود المطلق والدهر للقوانين الكلية المرتبطة بحركة الافلاك في علاقتها بالوجود السرمدي، ويضع لتحديد معية المعلولات والعلل في الوجود الحسي مفهوم الزمان المتغير الذي لا يقف بحدوده عند التساوق بل يمتد الى التلاحق والتأثير المتبادل[14].

2 ـ قانون التلاحق:

توجد حوادث زمانية متعاقبة في عالمنا الحسي، وتحدث هذه الظواهر في اوقاتها

اللائقة بها لاسباب كافية، لان الحادث لا يستغني في حدوثه عن السبب، والاسباب والعلل المعينة والمعدة هي التي تجعل الظواهر المتعاقبة مختصة باوقاتها واماكنها بالضرورة وفقا لهذه الاسباب والمسببات. ويرتبط قانون التلاحق هذا في اساسه بالدليل الطبيعي الغائي الذي يرتد عند ابن سينا الى الدليل الوجودي.

3 ـ قانون التأثير المتبادل:

يرد ابن سينا كما سبقت الاشارة الحوادث الجزئية الى اختلاف حركات الافلاك الدائرية، والحركة الدائرية ليست طبيعية بل هنا يجد ابن سينا بغيته في القول بان الحركة الدائرية حركة ارادية بما لها من تجدد وثبات على افتراض ان للافلاك نفوسا، وتنقسم هذه الحركات الارادية الى كلية ثابتة وحركات ارادية جزئية متجددة، واختلاف هذه الحركات هو السبب في امتزاج السابق باللاحق والتاثير المتبادل بين العلل والمعلولات، ويشبه فلاسفة العرب امتزاج العلل والمعلولات بما له من تأثير متبادل بحركة الماء على النحو التالي:

ـ (ان مبادىء الحوادث حركات الافلاك، وان ادوارها مختلفة، وكل شكل من تشكلاتها مباين لغيره من التشكلات... واذا القينا حجرا في الماء يحدث فيه شكلا مستديرا تكون استدارة هذا الشكل مناسبة لعمقه، وكلما ازداد عمقه ازدادت تلك الدائرة، فاذا القينا حجرا قبل تمام هذه الدائرة لم يلزم ان تكون حركة في النوبة الثانية كالنوبة في الحركة الاولى، لان الماء في الاولى ساكن وفي الاخرى متحرك، فان تشكيل الحجر للمتحرك خلاف تشكيله للساكن فتختلف الاشكال مع تساوي الاسباب وامتزاج السابق باللاحق)[15].

ـ ومما تجدر الاشارة اليه ان قانون التأثير المتبادل بجزئياته وكلياته يرتد في النهاية الى الدليل الكوني كما يرتد قانون التلاحق الى الدليل الطبيعي الغائي وكلاهما يرتدان الى الدليل الوجودي، واذا كان ابن سينا قد اهتم بقانون ثبات الطاقة والمادة من خلال التساوق وقانون التغيير من خلال التأثير المتبادل، فان الاشاعرة يردون هذا الثبات والتغير الى المشيئة الالهية ولا دخل للضرورة المنطقية في هذا الشأن. وقد اشترك الفلاسفة والمتكلمون في رد القوانين الكلية الى القضاء والقوانين الجزئية الى القدر. واتفقت المذاهب الفكرية على اختلاف مشاربها بان هذه النظائر الثلاثة (التساوق والتلاحق والتاثير المتبادل) هي التي تؤسس في ضوئها مختلف النظريات والقوانين المتعلقة بالعلم الطبيعي.

بقي ان نقول بأننا تتبعنا قانون العلية بصورة مختزلة وعلاقته بمبدأ الهوية اما العلوم المرتبطة بمبدأ عدم التناقض وعلاقته بالهوية كالعلوم الصورية واحكامها التحليلة والتركيبية الضرورية كما عند ابن سينا، فاننا سنعرض لها في الفصول القادمة خاصة فيما

يتعلق بموقف الغزالي وكانط منها حيث لم يضيفا لهذه العلوم المنطقية والرياضية الا المزيد من التوسع ووضع قواعد لتسهيل تمييز احكامها.

المبحث الثالث:
الأنا الجدلية وصراعها مع الأنا المنطقية

الأنا السامية والاوهام العارضة:

ترسخ الاعتقاد حتى يومنا هذا بان الغزالي هو المسؤول عن توقف التفلسف في الشرق بسبب كتابه (تهافت الفلاسفة) وانتصاره للتصوف، ومما زاد الطين بلة محاولة الانقاذ التي قام بها ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) حيث قلص نظريات العقل العربي الجديدة مرتدا الى نظرية ارسطو القديمة، وشتان بين محاولة كانط في كتابه (نقد العقل المحض) الذي جاء على غرار تهافت الفلاسفة وبين محاولة ابن رشد. ان اشكاليات المذهب عند الغزالي وايمانه بتعدد الانساق جعلت عمر فروخ في فكرنا المعاصر يكتشف ان الغزالي كان مريضا بالقنط، وشتان بين هذا الاكتشاف المرضي واكتشاف هارتمان Hartmann للمذهب الاشكالي، وهلبرت Hilbert لتعدد النظم في الفكر الاوروبي المعاصر، ان تحذير الغزالي المتكرر من محاذر الوهم الرياضي الذي وظفه ابن سينا كعلم، جعل مراد وهبة يصفه بانه مهاجم للرياضيات وضد العلم الرياضي، ولو ادرك هذا المفكر العربي المعاصر ان الغزالي هو المؤسس الحقيقي للمنطق الرياضي والمنمط للتناقض الرياضي لما اعلى من شأن نقد العلية عند الغزالي عما عند ديفيد هيوم الذي لا يعترف الا بنقده.

لقد اوهمنا الافروني في العصر الاوروبي الوسيط بان الغزالي تابع لابن سينا Sequax Avicenna، اما ديكارت في الفكر الاوروبي الحديث فقد غطى تبعيته لابن سينا من خلال دمجه بين شك الغزالي وابن سينا، مما جعلنا نقارن في فكرنا المعاصر بين هذه الجزئيات دون الوصول الى نتيجة[1].

بهذه الصورة تجمعت الاوهام العارضة لنفوسنا من الداخل والخارج لا لتحجب عنا نظرية العقل المحض عند الغزالي فحسب، بل لتحجب نظريات العقل التاريخي العربي من الانا المنطقية الى الانا التجريبية الى الانا المتسامية والانا السامية مكتفين باقوال المستشرقين وايهامهم لنا بان الفلسفة العربية فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، او هي امشاج من الافلوطينية والارسطية والصوفية الشرقية، بل لا تتجاوز العرفان والبيان وهلم جرا. لقد حدث كل هذا رغم تحذير الغزالي لنا من هذه الاوهام التي على رأسها وهم التواتر والتقليد او ما يسميه فرنسيس بيكون (اوهام المسرح) وهي الاوهام التي نسلم بها معشر العرب كما تحدث في اوهام مسرحية العقل التاريخي.

ومن بين الاوهام التي اهتم بها الغزالي بصورة خاصة اوهام اللغة وتنقسم هذه الاوهام عنده الى نوعين: الاخطاء الناتجة عن المصطلحات التي يستعملها الكتاب والمؤلفون والاخطاء الناتجة عن المعاني المتعددة للكلمة الواحدة، وبتعبير الغزالي: (الاغاليط الواقعة من لفظ المغلط او من معنى اللفظ)[2].

واذا كان الغزالي يضرب العديد من الامثلة لهذه الاوهام كما في معيار العلم ومحك النظر والمقصد الاسنى وغيرها من كتبه، فان ما يهمنا منها في هذا المقام: الاوهام العارضة لنفوسنا بسبب المصطلحات التي وضعتها الفلسفة الاوروبية وعلى رأسها مصطلحات (نقد العقل المحض) التي جاءت كعارض يمنعنا من فهم وحدة العقل المحض في هذا الكتاب، على انها النور او الغريزة او الروح العقلي عند الغزالي، حقا لقد اكتشف المحاسبي هذه الوحدة السامية للعقل كاقرار وانكار، ولكن الغزالي ومن بعده كانط يوظفان هذا العقل في نقد علم الكون النظري او ما يسمى بتكافؤ الادلة الاربعة وكذلك في نقد علم اللاهوت النظري القائم على اوهام الفهم ونقد متناقضات علم النفس النظري الاربعة وهلم جرا، وقد جاءت هذه الانتقادات عند الغزالي وكانط متطابقة في المعنى والترتيب على السواء كما سنعرف في الجزء الثاني من هذا الكتاب والسبب في ذلك هو ادراك الغزالي وكانط بان الفهم بمعنى الانا المنطقية وظيفة العقل لا العقل نفسه، وكما يستند الغزالي الى المحاسبي يستند كانط الى لايبنتز الذي ادرك ما عناه الغزالي بالنور كشيء بذاته، ولو جزئيا، ومن هنا وضع المونادولوجيا على غرار مشكاة الانوار وسمي (نور الانوار) (مونادا المونادات) ولكنه لم يعرف من الروح العقلي الا الاقرار، حيث لم يوظف جدلية هذه الروح على الاطلاق، ناهيك عن اوهام اللغة التي تتحول في اللغة اللاتينية ومصطلحاتها من النور الى الوحدة ومنها الى التعريب مونادا او من المشيئة الالهية الى التناسق الازلي وهلم جرا.

ومن بين الاوهام التي صاحبت العقل التاريخي العربي اوهام الحجاب البشري او اوهام الطبيعة البشرية التي اطلق عليها بيكون (اوهام الجنس)، واذا كان الغزالي يرد هذه الاوهام الى جبلة الانسان[3] فان المركزية الغربية تجسدت فيها هذه الجبلة بنكرانها

للعقل التاريخي العربي الذي توظفه بصور يصعب حصرها وان كنا في هذا الكتاب سنوضح نماذجها وصعوبة حصر هذه الاوهام هو ما يؤكد عليه الغزالي في محك النظر، واذا كان الغزالي يطبق هذا النوع من الاوهام على ما يسميه المشهورات في معيار العلم، فان هيوم يبني على هذه مشهورات الغزالي الخمسة مذهبه الاخلاقي برمته، اما انعكاس هذه المشهورات على تفكيرنا كعرب فقد كانت اعم واشمل حتى اعتقدنا ان العقل التاريخي ونظرياته من صنع فلاسفة الغرب وحدهم، ولسنا في حاجة الى ذكر الاسباب والتفاصيل لهذه الاوهام التي سنعود اليها في مقارنة المنهج السلبي عند الغزالي وبيكون.

يتعاون الوهم والعقل في تأسيس العلوم الرياضية اي الحساب والهندسة[5]، ولكن الوهم يوظف هذا التعاون (كحكمة في ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود لا اشارة الى جهته وان موجودا قائما بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه ولا يكون داخل العالم ولا خارجه محال، وهذا ما يشبه الاوليات العقلية مثل (القضاء بان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في ان واحد، والواحد اقل من الاثنين وهي اقوى من المشهورات)[6]، واذا كان الغزالي يسمي هذا النوع من الاوهام (الوهميات الصرفة)، فاننا نطلق عليها اسم الوهم الرياضي. وقد اصبح هذا الوهم في الفلسفة الاوروبية المعاصرة من المشهورات حينما رفضت كل ما لا يمكن تحديده ومعرفته وذلك على العكس من كانط والغزالي اللذان فرقا بين موضوعي الايمان والمعرفة ولا يهمنا من هذا التعميم الا القدر الذي انعكس في نفوسنا كعرب حيث اصبحنا لا نحاول فهم نتائج عقلنا التاريخي المشروطة بما يقع خارج حدود هذا الوهم الزماني المكاني، فرفضنا الشرط والمشروط معا، وخير مثال على ذلك عدم تحليلنا لنقد العلية عند الغزالي كمنهج تجريبي يؤسس الاحتمال والنسبية وغيرها في العلم المعاصر، والسبب ان هذا النقد مرتبط بالمعجزات[7] خاصة وان الوهم في ابتداء فطرته يرفض امكانها ويعتبرها مستحيلة. ولو ان ديفيد هيوم رغم الحاده حسب دعواه صدق هذا الوهم الرياضي ورفض امكان المعجزات بغض النظر عن تواترها لما اكتسب شهرته على حساب مسألة واحدة من مسائل تهافت الفلاسفة التي طواها النسيان لمدة تقرب من سبعة قرون[8]. وعلى العكس نجد اللاهوتيين الذين يعتقدون في ان الفلسفة خادمة الدين لا العكس يرفضون نقد العلية لارتباطه بديفيد هيوم كممثل للالحاد الفلسفي، وهذا ما حدث مع صاحب (الاسلام يتحدى) وغيره.

ان هذا الشق من الاوهام الصرفة التي يسميها بيكون (اوهام الكهف) ترتد الى طبع الانسان الذي تتشابه عليه الامور وهو مثله في ذلك حسب تعبير الغزالي ـ مثل الشخص الذي (اذ قيل له وقد شرب من محجمة خرجت من كور الزجاج، فيقال له: بها يمص الدم للمجذوم والمبرص فينافرها ولا يشرب بها)[9].

ولكي لا نخرج عن موضوعنا فاننا نقول باختصار ان شك الغزالي الذي توصل عن طريقه الى نظريته، يقوم على قطبين اساسيين احدهما سالب والاخر موجب، وتتمثل

بداية القطب السالب في كسر زجاجة تقليده، وهذه هي بداية الشك عنده، اما نهاية شكه والخروج منه الى اليقين كقطب موجب، فقد تمثلت في اكتشافه لوحدة العقل السامي كنور يضيء ولا يضاء، يحدد ولا يتحدد، وبالاحرى كشيء بذاته. لقد اوهمنا الغزالي حقا بتعدد اسماء هذه الوحدة الجديدة للعقل، وبتوظيفه لاقرارها وانكارها في الاخذ بوظائف وحدات العقل الاخرى كانساق من الانا المنطقية الى الانا التجريبية بل والى الانا المتسامية، ولكنه في نفس الوقت ينكر على الانا المنطقية تطاولها في محاولاتها لتحديد اللامحدود وفي هيمنتها على العلم التجريبي واعتباره حتميا ضروريا بل ينكر على تطاول الانا المتسامي حتميته المتسامية للعلم الطبيعي رغم امكانها، اما رده لهذه الوحدة السامية الى اهل التصوف فقد اغفلنا عن توظيفه الجديد لها، حيث لم يميز الغزالي باللفظ بين هذا التوظيف والمصدر الا عن طريق التطبيق.

ان وهم التقليد عصف بالغزالي نفسه عند بداية عهده بالتفلسف حينما هاله الاحكام السينوي لمذهبه القائم على الانا المنطقية كوحدة عليا للعقل، ومن هنا وضع الغزالي كتابه (معارج القدس) في هذا الاطار. ان تمسك ابن سينا بالمطابقة في مبدأ الهوية وتطبيقاته على المطابقة بين الهوية والوجود سواء فيما يتعلق بالوجود الانساني او الالهي جعله يقع في العديد من المتناقضات مثل رده مبدأ العلية لمبدأ الهوية في وجوده الميتافيزيقي ومثل رده قدم العالم الى الكمال الالهي، واذا كان ابن سينا نفسه ادرك اشكالية هذه المتناقضة فانه اوجد لها حلولا مصطنعة كما في مغالطاته المتعلقة بوضع المصطلح مثل مطابقته لمعنى الحدوث الذاتي وقدم العالم او بمطابقته بين الصفات والذات، الوجود والماهية وغيرها. ان الوهم الرياضي دفع بابن سينا الى تطبيقه لمبدأي الهوية والعلية بمعناهما في عالم الظواهر على الوجود الاول رغم ايمانه بان هذا الوجود لا خارج العالم ولا داخله.

يدرك الغزالي ان العلاقة بين مبدأي العلية والهوية ليست علاقة تطابق او تضمن في عالم الظواهر، وبالتحليل والنقد يدرك ان مبدأ الهوية ليس مجرد وجه واحد، لما للعلاقات من تداخل في مبحث الصفات ومن وحدة في الكثرة، وبهذا او ذاك بدأ يشعر بالتخلص من تبعيته لابن سينا واضعا شكه على غرار الشك السينوي ليتجاوزه مفترضا التخلص من الاوهام اولاً.

ان تخلص الغزالي من اوهام تقليده للمذهب السينوي جعلته يقسم الوجود الى عالمين: عالم الامر او عالم الحقائق او ما يسميه في المضنون به على غير اهله عالم (الاشياء بذواتها) وهو ما يطبقه على الله والنفس والعالم في المسألة الاولى من التهافت على اعتبارها ذوات لا علاقة لها بالزمان والمكان ولا علاقة بين الله كعلة والعالم الصغير (الانسان) او العالم الكبير كمعلول الا السببية المجردة اي الخالية من علائق الزمان والمكان. ويعمم الغزالي نظريته هذه في مشكاة الانوار على كل الجواهر التي ترتد الى فعل الذات الالهية.

اما العالم الثاني فهو ما يسميه باسماء متعددة مثل الخلق بمعنى التقدير او عالم الشهادة أو العالم السفلي او الظاهر... الخ. ويعني الغزالي بمصطلح الخلق كما يشرحه في المضنون، التقدير في الزمان والمكان اي عالم الظواهر، وعالم الظواهر المقيد بالزمان والمكان ما هو الا نظام ظهر بفعل تلك الذوات كوجود مثالي، بل يصرح الغزالي في مشكاته انه (بالنور الانساني ظهر نظام العالم السفلي، كما انه بالنور الملكي ظهر نظام العالم العلوي)[10]، ويشترط الغزالي للمعرفة كعلم محدد عالم الظواهر المقيد بالزمان والمكان، اما عالم الحقائق فهو موضوع ايمان باعتباره شرط عالم الظواهر، ومن حق العقل ان يتعقله ولكنه ليس من حقه ان يحدده بتفكيره المقيد بالحدود المعطاة له في عالم الظواهر، وما مثل هذا التفكير الا وهم من الاوهام المصاحبة لملكة الفهم كانا منطقية.

ان العقل كروح ما هو الا عالم من عالم الامر (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي)[11]، وهذا الروح العقلي هو شرط الفهم الذي يمثل فعل العقل لا العقل نفسه، ومن حق هذا الفهم ان يتعقل ذاته وبتعقل تعقله لذاته وبتعقل تعقل تعقله لذاته الى ما لا نهاية، ولكن ليس من حقه ان يعتبر هذا التعقل سيقوده الى تحديد العقل نفسه، لان التعقل معلول للعقل نفسه وهذا هو وهم المطابقة الذي وقعت فيه السينوية على اعتبار ان هذه المعقولية ماهية مطابقة للوجود وذلك لعدم تمييزها بين الشرط والمشروط، وبالاحرى لعدم تمييزها بين التعقل الذي يشترط الزمان وشرطه الذي يقع خارج الزمان كذات مجردة او كشيء بذاته. ومن حق الروح الفكري او الفهم ان يوظف مبادئه في الاستنباط والتحليل والتركيب كتركيبه بين مبدأين يتولد عنهما شيء ثالث وهكذا الى ما لا نهاية، ولكنه حينما يتجاوز بهذا التحليل والتركيب عالم الظواهر ليحدد عالم الامر وتحويله الى علم، فان الفهم يخطيء هنا في تجاوزه للعالم الذي من حقه ان يطبق فيه مبادئه كالهوية وعدم التناقض والسببية.

ان الوهم الذي وقع فيه ابن سينا هو اعتقاده بان هذه المبادىء وما في حكمها الهية اي ازلية ابدية، وفي الواقع ان هذه المبادىء كما يرى بعض المتكلمين بحق انها انسانية ولا ادل على ذلك من دحض العقل لتحديد الفهم كما في تحديده للعالم او النفس او غيرها عن طريق اظهاره للتناقض في هذا التحديد. وهذا الجدل لا يكفي فقط لاثبات ان مبادىء العقل كفهم ليست مطلقة، بل هذا التناقض كما في اثبات التناهي واللاتناهي ايا كان لدليل على مثالية العالم.

إن هذا الاثبات للتكافؤ عن طريق مبدأ عدم التناقض او السبب الكافي لدليل على ان عالم الظواهر مثالي في وجوده، وهذه المثالية تنطبق على كل الظواهر فالزمان في حد ذاته (ما هو الا نسبة لازمة بالقياس الينا)[12] وهذا ما ينطبق على المكان وغيره. وتحول الزمان وما في حكمه الى ظاهرة انسانية لا يعني المثالية الذاتية التي تهدم العلم بل ان الزمان الى جانب كونه مثاليا في وجوده فهو يعطينا معرفة موضوعية لانه (حادث ومخلوق)[13]

اي انه ذات وظاهرة، وليس مجرد ظاهرة خيالية. ولكي تتضح نظرية الغزالي عن العقل المجرد كشيء بذاته نريد ان نقرن شكه بنقده لمذهب ابن سينا بطريقة مختزلة.

1 ـ الفرق بين يقيني العلم الرياضي والعلم الطبيعي:

يحاول ابن سينا تأسيس حتمية القوانين الطبيعية على غرار احكام العلوم الرياضية من خلال رده مبدأ السببية الى الهوية وعدم التناقض، وهذا ما لا يقره الغزالي حيث يرى ان احكام العلوم الرياضية ضرورية لانها ترتد لمبدأ عدم التناقض اما احكام العلم الطبيعي فهي احتمالية وليست يقينية كاحكام العلم الرياضي، ويوضح ذلك مع بداية شكه في البحث عن (حقيقة العلم ما هي؟) بقوله: (فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل بل الثلاثة اكثر من العشرة بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم اشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه، فاما الشك فيما علمته، فلا)[14].

وفي هذا النص يميز الغزالي بين العلم الرياضي الذي يقوم على مبدأ عدم التناقض والعلم الطبيعي الذي يقوم على مبدأ السبب الكافي، وهو يتفق مع ابن سينا في تأسيس أحكام العلوم الرياضية على انها تركيبية ضرورية (لازمة ضرورية) وما فعله الغزالي في معيار العلم لم يضف جديدا بالنسبة لاحكام الهندسة والحساب عما ورد في منطق المشرقيين لابن سينا، عدا التوضيح والتوسع حيث نجده يضع قواعد لتحديد احكام الهندسة والحساب مثل قوله في محك النظر (الشكل غير القدر) ويطبق ذلك في معيار العلم من خلال علاقة المثلث بزواياه لقائمتين، ويعتبر هذه المساواة لازمة لكنها ضرورية بمعنى ان حكمنا (زوايا المثلث تساوي 180 درجة) حكم تركيبي لان المثلث كشكل يمكننا ان نتصوره بدون ان نتصور معه مساواة زواياه لقائمتين، اما بالنسبة للحساب فانه يرى قولنا: 10=5+5 هو الاخر حكم تركيبي لان المساواة لا تعني المطابقة، ويضع لتحديد احكام الحساب قاعدة عامة وهي (كون كل عدد اما مساو لغيره او مفاوت فهو لازم ليس بذاتي) ويعني بالذاتي العلاقة التحليلية وباللازم العلاقة التركيبية، ويرى بان احكام الحساب بما في ذلك الطرح والضرب والتقسيم جميعها تركيبية، وذلك في مقابل الاحكام التحليلية التي يحدد لها معيارين يرتدان الى علاقتي التطابق والتضمن[15].

اما العلوم الطبيعية فلا شأن لها بمبدأ عدم التناقض، اذ من الممكن عقليا ان تتحول العصا الى ثعبان، وما قوانين التلاحق والتساوق والتأثير المتبادل التي يكتشفها العقل في ضوء التجربة، ما مرد هذه القوانين الا الى مجرى العادة في الطبيعية التي كان في الامكان ان تكون على نحو اخر ولا تناقض في ذلك، وهذا على عكس العلم الرياضي الذي تحكمه الضرورة المنطقية حيث لا نستطيع ان نقول العشرة اقل من الثلاثة بدون ان نقع في

تناقض، ومن هنا يظهر شك الغزالي على انه موجه ضد حتمية ابن سينا التي تربط بين السبب الكافي والضرورة المنطقية المتمثلة في مبدأي الهوية وعدم التناقض.

تأسيس المنهج التجريبي:

تبدأ العلوم الطبيعية بالادراك الحسي وتنتهي بالتجربة، ومن هنا يبدأ الغزالي شكه في المعرفة الحسية بعد فرضه السابق المتعلق باحتمال القوانين الطبيعية فيقول: (من اين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة، تعرف انه تحرك، وانه لم يتحرك دفعة واحدة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار)[16].

يعترف الغزالي في (معيار العلم) بان الوهم او الخيال المرتبط بالزمان والمكان يتعاون مع العقل لاعطاء احكام ضرورية في العلم الرياضي، ولكن مقولتي الزمان والمكان في العلم الطبيعي يختلف وضعها عما عليه في العلم الرياضي. لان العقل التجريبي المرتبط بمبدأ السبب الكافي يختلف عن العقل الضروري المتعلق بمبدأ الهوية وعدم التناقض. ان القياس الذي يستعمل في العلم التجريبي يتم عن طريق الانتقال من الجزئي الى الكلي وذلك على العكس من القياس في العلم الصوري الذي ننتقل فيه من الكلي الى الجزئي، وكذلك الاستنباط الرياضي يقوم على المقارنة الصورية المتعلقة مباشرة بمبدأ عدم التناقض، اما المنهج التجريبي فانه يتم عن طريق المقارنة المرتبطة بالوجود الموضوعي كعلاقتي البعد والقرب.

واول عمل يقوم به الغزالي في معيار العلم وتهافت الفلاسفة هو المقارنة بين القضايا الحسية والقضايا التجريبية، فحينما نقول هذا الظل يتحرك حركة متصلة او هذا الحجر يهوي الى الارض يختلف عن قولنا كل ظل يتحرك حركة متصلة وكل حجر يهوي الى الارض، ، فالنوع الاول من القضايا يسميه الغزالي (قضية في عين)[17]، والنوع الثاني من القضايا القائم على التعميم هو القانون الطبيعي، ولكن كيف نصل الى هذا التعميم؟ ويجيب الغزالي على هذا التساؤل في محك النظر على ان القانون الطبيعي (معرفة ينالها العقل بعد الاحساس والتكرار بواسطة قياس خفي ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك القياس، لانه لم يلتفت اليه ولم يشكله بلفظه، وكأن العقل يقول بانه لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الاكثر)[18].

ان تكرار الظواهر الطبيعية المتشابهة مثل تمدد الحديد بالحرارة وجذب المغناطيس للحديد يولد في العقل علما كليا وهو انه كلما اقترب الحديد من الحرارة حكمنا بانه سيتمدد قياسا على ما سبق ان شاهدناه ولاحظناه، ونحكم بشروق الشمس في الغد قياسا على

شروقها في الماضي المتكرر على نفس المنوال ولا يلاحقنا شك في ذلك وكذلك الامر بالنسبة لكل القوانين الطبيعية. واستمرار تكرار الظاهرة هو الذي يجعلنا نحكم باطراد القوانين، ويتم هذا الحكم عن طريق قياس لاشعوري وبالاحرى قياس ميكانيكي مضمر، حيث نعتقد بسببه انه كلما شاهدنا على سبيل المثال اقتراب قطعة قطن من النار اعتقدنا بانه سيحدث احتراق، ولكننا في هذا الاعتقاد لا نقوم بعملية القياس حسب عدد مرات الاحتراق السابقة التي شاهدناها، بل يختزل العقل هذه العملية القياسية في اللاشعور.

وفي حالة مشاهدتنا لعدم الاحتراق عند التقاء القطن بالنار، نجد انفسنا نبحث عن سبب لعدم الاحتراق، لانه سبق وان تولد في النفس الاعتقاد باطراد هذا القانون، ويقول الغزالي بهذا الصدد على ان التجربة (لا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي انه لو كان هذا الامر اتفاقيا او عرضيا غير لازم لما استمر في الاكثر من غير اختلاف، حتى اذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس نافرة عنه وعدّته نادرا، وطلبت له سببا عارضا مانعا، واذا اجتمع الاحساس متكررا مرة بعد اخرى، ولا ينضبط عدد المرات ـ كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فان كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر، وانضم اليه القياس الذي ذكرناه، اذعنت النفس للتصديق)[19].

والجدير بالذكر ان علماء اصول الفقه هم الذين وضعوا قانون الاطراد كأساس للمنهج التجريبي، وقد تعددت نظرياتهم على القياس التجريبي، كما حددوا ايضا خطوات هذا المنهج القائمة على المقارنة، والتي استعملها ابن الهيثم في مناظره وغيره من اصحاب العلوم الموضوعية، من الطب الى الكيمياء الى الفيزياء.

العادة والاعتقاد:

هكذا يسلب الغزالي حق (الأنا المنطقية) في تأسيس العلوم الموضوعية بردها الى العقل التجريبي، واذا كان العقل التجريبي لا تخضع علومه الى مبادىء العلوم الصورية كالهوية وعدم التناقض، فالى اي حد تكون هذه العلوم صادقة؟ ان المبادىء الضرورية لا تمنعنا من ان نتصور النار بان تكون بردا وسلاما بدلا من ان تحرق، وكذلك الحال بالنسبة لكل القوانين الطبيعية يمكن ان تكون من حيث التصور العقلي على نحو آخر، ومثل هذا التصور الممكن قد يبعث الشك في كل القوانين الطبيعية كأن نتخيل تحول الحجر الى ذهب والفرس الى كتاب وما الى ذلك[20].

ان ضمان العلم الطبيعي الذي يقترحه الغزالي بدل القوانين الضرورية، هو قانون العادة الذي يرسخ بتكرار مشاهدة الظواهر وحدوثها على النحو السابق، وترسيخ قانون العادة يتحول الى اعتقاد في اطراد القوانين على النحو التي هي عليه، وهذا ما عناه الغزالي باذعان النفس للتصديق بالقانون الطبيعي بسبب تكرار الظواهر حيث (استمرار

العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك عنه)[21]، ويعبر الغزالي على هذا الترسيخ بالعقد القوي الذي لا يشك فيه.

ولكن هذا العقد القوي لا يحدث من فراغ، حيث ان المشيئة الازلية هي المسؤولة عن التناسق بين مجرى العادة في الطبيعية وتعود النفس على هذا الجريان لمنوال القوانين الطبيعية.

نظرية الاحتمال:

يتميز مجرى العادة في القوانين الطبيعية عن القوانين الصورية بخاصية الاحتمال، ويقسم الغزالي هذا الاحتمال الى جزمي واكثري. والاحتمال الجزمي يشبه القانون الضروري الصوري في استمراره واطراده، ككون الحديد يتمدد بالحرارة وينكمش بالبرودة، وكون النار تحرق القطن والخبز يشبع وغير ذلك، وقد عبر الغزالي عن القوانين الطبيعية القائمة على الاحتمال الجزمي في كتابه (تهافت الفلاسفة) بقوله: (لم يتخلق قط من نطفة الانسان الا انسان، ومن نطفة الفرس الا فرس، من حيث ان حصوله من فرس اوجب ترجيحا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلم يقبل الا الصورة المترجحة بهذا الطريق، ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح)[22]، ويقابل هذا الترجيح الجزمي بالترجيح الاكثري بامثلة من التولد كالانقسام الثنائي لبعض الكائنات الحية وغيره، ويرد معرفة الاحتمال الجزمي والاكثري الى التجربة، حيث يقول في معيار العلم (وربما اوجبت التجربة قضاء جزميا، وربما اوجبت قضاء اكثريا)[23].

ميكنة القوانين الطبيعية:

لقد نبهت المعجزات الغزالي الى القول بان الطبيعة لا فعل لها، لان الفعل يشترط الحياة والارادة، اما الجماد فلا فعل له، ومن هنا يعيد النظر في قوانين الطبيعة الثلاثة اي التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل، وذلك من خلال توظيفه لنظرية الشيء بذاته المرتبطة بنظريته عن الوحدة العليا للعقل، ويضع قاعدة عامة يقول فيها: (ان الوجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به)[24]، ويطبق هذه القاعدة من خلال تصوره عن العلة كجوهر مغلق على نفسه، وكذلك الحال بالنسبة للمعلول، فبالقاء انسان في النار ليحترق فان التناسق الازلي هو الذي عودنا على ان النار هي الفاعل للاحتراق، ولكننا لا نستطيع ان نثبت ذلك من خلال قوانين العقل الضرورية، ومن هنا يفترض الغزالي بان الفعل للمشيئة الازلية وذلك اما بطريق مباشر كما في نظرية الخلق المتجدد او بطريق غير مباشر بافتراض وجود ارواح فاعلة ثابتة في الطبيعة هي التي تفعل، وتساوق العلة الطبيعية للمعلول ما هو الا ظاهرة ميكانيكية، ولو توقفت هذه العلل الخفية عن الفعل

لادركنا ان النار على سبيل المثال ليست هي الفاعل للاحتراق، وهذا ما يفسر به الغزالي معجزة الخليل ايضا، وكذلك يفسر العلاقة الميكانيكية للتأثير المتبادل على اساس فكرة الجوهر المغلق على نفسه بالنسبة للعلة والمعلول، ولا نستطيع ان نسند التأثير المتبادل الى مبدأ الهوية او عدم التناقض، وكذلك الحال بالنسبة لقانون التلاحق، فهو نسبي ايضا ولا نستطيع عن طريق مبادىء العقل الصورية ان نرد تحول العصا الى ثعبان في زمان متطاول بعينه، اذ من الممكن عقليا اختزال زمان القوانين المتلاحقة[25]، وما الزمان المسؤول عن التلاحق الا (نسبة لازمة بالقياس الينا)[26].

ورغم هذه النسبية الممكنة التي تحدث في حالات شاذة كالمعجزات، فان الغزالي يريد توظيف هذا الامكان في ميكنة القوانين الطبيعية بتصوره لقوانين العالم على هيئة قوانين الساعة التي تحدد الاوقات، فالعالم ككل على هيئة الساعة، فكما ان صانع الساعة يحتاج الى التدبير الكلي في تصوره لوضع الالات والاسباب، فكذلك صنع العالم يحتاج الى التدبير الكلي في ترتيب الاسباب والمسببات. وكما ان تصور صانع الساعة يترتب عليه تحديد الثواني والدقائق والطنين الدال على انقضاء الساعة الزمنية، اي تحديد القوانين الكلية والجزئية لزمان الساعة، فان التدبير الكلي للعالم يفضي الى وضع القوانين الكلية كالارض والسماوات والافلاك وحركاتها وهي الاصول التي تمثل القضاء كقوانين كلية، اما القدر المتمثل في القوانين الجزئية فيتعلق بـ (توجيه الاسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة الى مسبباتها المحدودة والمعدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص)[27]، ويوازي هذه القوانين الجزئية في الساعة وجود سبب الحركة الاولى التي تؤدي الى حركات مقدرة بقدر معلوم ومقدار مقدر.

ولا يغفل الغزالي علاقة هذا التكميم في العلم الطبيعي بالعلم الرياضي، فكما ان الحركات في الساعة تعرف بطريق الحساب، فكذلك نجد (حركة الشمس... اذا قربت من وسط السماء، وسمت رؤوس اهل الاقاليم حمى الهواء، واشتد القيظ وحصل نضج الفاكهة، واذا بعدت حصل الشتاء واشتد البرد، واذا توسطت حصل الاعتدال وظهر الربيع، وانبتت الارض وظهرت الخضرة، فقس بهذه المشهورات التي تعرفها الغرائب التي لا تعرفها، واختلاف هذه الفصول كلها مقدر بقدر معلوم، لانها منوطة بحركات الشمس والقمر و(الشمس والقمر بحسبان) اي حركاتها بحسبان معلوم فهذا التقدير، ووضع الاسباب الكلية هو القضاء)[28]، وبهذا التصور يلغي الغزالي كون الحركات الكلية عند الفلاسفة على انها ارادية ترتد الى وجود نفس الافلاك بل المشيئة الالهية هي التي جعلت هذه الحركات مقدرة بحكمة على نحو ميكانيكي. وفي نفس الوقت يلغي رد مبدأ السببية الى الهوية وعدم التناقض كما فعل ابن سينا.

ان نظريته في التكميم للعلم الطبيعي ترتد الى نظرية الاشاعرة في قولهم بان المادة نقطة رياضية وفصلهم الحركة عن الامتداد، وهذه النظرية هي التي اتاحت المناخ لنمو الجبر

وتطبيقاته في العلوم العربية. وهذا التفسير الجديد للقوانين الطبيعية يريد به الغزالي تحويل القوانين السينوية الى قوانين ميكانيكية.

ضرورة مبدأ السبب الكافي:

يضع الغزالي صيغتين اساسيتين لمبدأ السبب الكافي هما: (كل طار له سبب) و(كل حادث فله سبب)، ويقول على هذا المبدأ في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) انه (اولي ضروري في العقل)[29]، ويرد هذه الضرورة الى مفهوم الممكن الذي (يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد)[30]، ولكي يتحقق وجود الممكن يحتاج الى سبب يرجح وجوده عن عدمه، ويضيف الغزالي قائلا: (ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح) وقد يتبادر الى الذهن بان الغزالي يناقض نفسه في قوله بضرورة السبب الكافي إذ قد يشتم من هذا التصور بان القوانين الطبيعية حتمية، وان مبدأ السبب الكافي حكم تحليلي، والواقع ان ما يهدف اليه الغزالي هو ابعاد الصدفة عن القوانين الطبيعية فكما ان العلوم الرياضية تقوم على مبدأ عدم التناقض، فان العلوم الطبيعية تؤسس في ضوء مبدأ السبب الكافي، الا ان معرفتنا بالقوانين الطبيعية معرفة بعدية، حيث تكتسب هذه القوانين بعد الاحساس والتجربة بحكم مبدأ السبب الكافي، ولا يتم وقوع الحادثة الطبيعية بدون سبب، ولكي يؤكد على احتمالية القوانين يستدرك الغزالي في تحديده لمعنى السبب بالمرجح خلافا لابن سينا الذي يرفض الترجيح القائم على الاحتمال، ولا نعرف القوانين الطبيعية الا كاسباب ميكانيكية، اما العلل الحقيقية الفاعلة فليست معروفة لدينا.

ورغم ضرورة السبب الكافي فان العلاقة بين السبب والمسبب تكون علاقة تلازم تركيبي، وليست علاقة تحليلية، ويؤكد على ذلك الغزالي في مطلع المسألة الاولى من طبيعيات التهافت بقوله: (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، فليس من ضرورة وجود احدهما، وجود الاخر، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر) وبهذا التحديد يكون مبدأ السبب الكافي مستقلا عن مبدأ الهوية وعدم التناقض، وتكون علاقات التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل بين العلة والمعلول لا تقوم على الضرورة المنطقية بل يخضعها الغزالي الى التناسق الازلي، وهذا التناسق هو الذي يحدد خصائص الاشياء باوقاتها (فان كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره، فاختصاصه بوقت دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى المخصص)[31]، ويرد الغزالي السبب الميتافيزيقي في تخصيص الاشياء وايجادها الى الارادة الالهية المتميزة عن بقية الصفات، وذلك على العكس من ابن سينا الذي يرد السبب الميتافيزيقي الى الذات الالهية التي تتطابق فيها الصفات مع الذات كهوية واحدة وعلة تامة، وهذا الاختلاف في مفهوم التوحيد ما هو الا انعكاس لنظرية العقل عند كل من الغزالي وابن سينا حيث يرى

الغزالي ان وحدة العقل العليا هي الشيء بذاته المتميز عن مبادئه كوظائف له بينما يوحد ابن سينا بين العقل ومعقولاته كانا منطقية، وقد ترتب على هذا الفرق في مفهوم وحدة العقل ان الصراع في تأسيس القوانين الطبيعية على ان العلل والمعلولات عند الغزالي كفاعلة ومنفعلة اشياء مغلقة على نفسها، ومظاهر هذا الفعل والانفعال كاسباب ومسببات قوانين ميكانيكية فحسب، ولا علاقة لها بالافلاك ككائنات حية، بل هي الاخرى جماد مثلها في ذلك مثل الجمادات في عالمنا الارضي.

دحض مبحث الوجود (اي الميتافيزيقيا) كعلم
وتوجيه البحث العلمي الى عالم الظواهر

اتضح لنا فيما سبق ان الغزالي باكتشافه لوحدة العقل العليا كشيء بذاته يفصل بين العلم الرياضي والعلم الطبيعي، ولا يدخل في صراع جدلي بالمعنى الحقيقي مع ابن سينا بل نجده يتفق معه في بناء العلم الرياضي على اساس الانا المنطقية، وكل ما هنالك هو انه فصل علوم الانا التجريبية واسسها على الاحتمال بدل الضرورة، وبذلك فصل مبدأ السبب الكافي عن مبدأ الهوية وعدم التناقض، ورغم الاشتراك بين العلمين الصوري والموضوعي في علاقتهما بالزمان والمكان، فان النتائج كانت مختلفة. الا ان اكتشاف ابن سينا لوحدة العقل العليا كانا منطقية لا يجعله يقف به الامر عند تحديد العلوم الطبيعية من خلال الضرورة المنطقية، بل الاهم من هذا كله هو تأسيس علم الوجود في ضوء مبدأ الهوية وعدم التناقض، ومن هنا تتدخل الانا العليا عند الغزالي كانا جدلية في صراع حقيقي مع الانا المنطقية السينوية.

يدعي الفارابي ومن بعده ابن سينا بان العلوم الضرورية الهية Scientiae Divinae بمعنى انها ثابتة ازلا وابدا، وانها تفيد العلم الحقيقي في عالم الحقائق (الغيب) وعالم الظواهر (الشهادة) على السواء، اما الغزالي فانه يرى ان هذه العلوم انسانية، وهي في نفس الوقت ضرورية طالما تخضع لوعينا في عالم الظواهر المقيد بالزمان والمكان، وبتجاوز عالم الظواهر فان هذه العلوم الضرورية تفتقد التحديد، ومن ثم فانها لا تفيد علما بالمعنى المعطى لنا في عالم الظواهر. ان الوهم او الخيال صاحب الزمان والمكان، يتعاون مع العقل الضروري في اعطاء اليقين للعلوم الرياضية[32]، ولكنه يرفض العقليات المحضة غير المسورة بالزمان والمكان (كحكمه... باستحالة وجود موجود لا اشارة الى جهته، وان موجودا قائما بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه ولا يكون داخل العالم ولا خارجه محال، وهذا يشبه الاوليات العقلية مثل القضاء بان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في ان واحد، والواحد اقل من الاثنين)[33]، ومن هنا يريد الغزالي ان يلجم الوعي كانا منطقية مغشاة بحدي الزمان والمكان عن التطاول الى معرفة الوجود المحض الذي هو موضوع تعقل الانا المحضة الميتافيزيقية، ولكنه ليس موضوع معرفة الانا المنطقية المحددة. ان الانا المنطقية في غفلتها كما في حالة النوم فانها لا تتحكم في الاحلام كمعرفة حقيقية، بل نجد اهل التصوف لا يابهون في شطحاتهم بمبدأ عدم التناقض ويتجاوزن بمعرفتهم الصوفية حدود العلوم الضرورية، ولكن الاهم من هذا كله هو حالة الموت، فهل العلوم الضرورية كوعي الانا بالمفهوم السينوي تعطي معرفة محددة في عالم (الزمنية المطلقة) كما في عالمنا هذا المقيد بالتساوق والتلاحق الزمكاني؟ ومثل هذا الشك هو الذي يجعل الغزالي يفصل بين عالم الحقائق الغائب عن حدود الوهم ليكون موضوع ايمان وعالم الظواهر المقيد باعتباري الزمان والمكان كموضوع معرفة محددة،

ويستند في تعزيز نظريته الى النهي المأثور (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله) حيث يفسر الغزالي كلمة الخلق بمعناها اللغوي الاساسي من حيث انها تعني التقدير والامتداد في الزمان والمكان.

يتجاوز ابن سينا ما يسميه الغزالي (الوهميات الصرفة) ليثبت من خلال مبدأ الهوية وعدم التناقض وجود الله وصفاته، ويضع زمانا الهيا ثابتا لا يتغير، يسميه السرمد، ويتجاوز حدود الزمان المتغير ليثبت ازلية العالم من خلال مفهوم الدهر، وكذلك الابدية للعالم بما في ذلك الجوهر العقلي او النفس، ويرد مبدأ السبب الكافي الى العلوم الالهية الخالدة اي العلوم الضرورية، وفي ضوء هذا وذاك يؤسس حتمية العلية، وبهذا تصبح الميتافيزيقيا في مذهبه علما ضروريا كالعلم الرياضي (صورة العلم الحقيقي). ومن هنا يجد الغزالي نفسه مضطرا للشك في العلوم الضرورية كعلوم صادقة في عالم الحقائق كما في عالم الظواهر، ويضرب امثلة موازية لبراهين ابن سينا السابقة وهذه الامثلة كقولنا (العشرة اكثر من الثلاثة، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما موجودا معدوما، واجبا محالا)[34] ان ما يعنيه بشكه في العلوم الضرورية من خلال هذه الامثلة مقصور فقط على عدم فعاليتها في عالم الحقائق، ولكي تتضح الرؤية نعرض بعض جوانب الصراع الجدلي بطريقة مختزلة من خلال بعض مسائل تهافت الفلاسفة.

1 ـ جدلية الدليل الوجودي:

رأينا ان الدليل الوجودي عند كل من الفارابي وابن سينا بصوره الثلاث التحليلية والرياضية وصورة الكمال المطلق، رأينا ان هذه الادلة ترتد الى توظيف مبدأ الهوية وعدم التناقض وذلك كما في اشتقاق الوجود من مفهوم ضروري الوجود. ونظرا لاهمية هذا الدليل في بناء المذهب السينوي يعرض الغزالي لمناقشته في مسائل متعددة من التهافت، ولو نظرنا الى معارضة الغزالي لاشتقاق الوجود من المفهوم كما في المسألة الثالثة من هذا الكتاب، نجده يقارن بين علاقتي مفهوم الواجب والممكن بالوجود، فكما ان مفهوم ممكن الوجود غير الوجود، فان مفهوم الواجب الوجود غير الوجود، وينتهي الى القول بان مفهوم واجب الوجود ليس هو عين الوجود، حيث يقول (فوجوب الوجود غير نفس الوجود، فان قيل لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود قلنا فلا معنى لامكان الوجود غير الوجود، وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود، ويمكن ان ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود)[35]، وعلى نفس المنوال يستمر الغزالي في دحض فعالية مبدأي الهوية وعدم التناقض لاثبات الوجود العيني، اذ نستطيع ان نتصور الوجود بدون ان يكون هذا التصور مقرونا بالوجوب او الامكان، كما نتصور العدد عشرة بدون ان نتصور كونه اكثر من الثلاثة او اقل من عدد اخر كالعدد عشرين مثلا، وبهذا يثبت

ان العلم الضروري لا يفيدنا في اشتقاق الوجود من المفهوم، واذا كنا لا نستطيع ان نقول بان الكامل غير قادر فاننا نستطيع ان نقول واجب الوجود غير موجود. لان القضية الاولى تؤدي الى تناقض في حالة اشتراط وجود الكامل وهذا ما ينطبق ايضا على البرهان الرياضي السينوي، فان المثلث اذا ما وجد تكون زوياه متساوية لقائمتين، ولكن لا نستطيع ان نشتق وجود المثلث من مفهوم المثلث نفسه، واجمالا فان الوجود ليس صفة وبالاحرى (الوجود غير الماهية) وهذه القاعدة الاساسية التي يبني عليها الغزالي جدلية هذا الدليل الى جانب كون الوجود لا يزيد عن الموجود وذلك تجنبا لنظرية الاحوال، وتجنبا لعدم التفرقة في تلبس الوجود بالواجب والممكن.

واذا كانت الوضعية المنطقية المعاصرة ترفض البراهين والوجود معا بالنسبة لوجود الله، فان الغزالي،ومن بعده كانط يقصران نقدهما على البراهين كمعرفة تحدد الوجود الالهي، وذلك لافتقاد شرطي الزمان والمكان، ويلجأ كل من الغزالي وكانط الى البرهنة على وجود الله من خلال قياس التمثيل والفعل الالهي، ولكن مثل هذه الادلة لا توصل الى معرفة حقيقية للاله كشيء محدد معين، لان الفعل ليس هو الفاعل، ولا يعرف حقيقة الله حسب رأي الغزالي الا الله نفسه، رغم معرفتنا له بانه هو شرط الوجود، كمعرفتنا للعقل المحض هو شرط المعرفة، ولكننا لا نستطيع ان نحدد هذا العقل المجرد بحدود الزمان والمكان، وهكذا تنهار الميتافيزيقيا كعلم بالمعنى السينوي، واذا كان ابن سينا يؤسس نظريته في الحتمية الضرورية من خلال الدليل الوجودي فان ما يهدف اليه الغزالي من نقده، هو تأسيس نظرية الاحتمال.

اما نقد الغزالي للدليلين الكوني والطبيعي الغائي، فانه يتكرر على نفس المنوال عند كانط، لان فكرة النقد للميتافيزيقيا واحدة، وهي ان الله كشيء بذاته لا يمكن تحديده، وسنعود الى التفاصيل في مقارنتنا بين تهافت الفلاسفة ونقد العقل المحض.

اشكالية معرفة الصفات الالهية:

ويمثل هذا المبحث من اهم الموضوعات التي دار حولها الصراع في الفكر العربي الاسلامي، وقد ترتب على هذا الصراع نظريات وانساق متعددة في شتى العلوم، وبتتبع كتابات الغزالي خاصة المتاخرة منها، نجده لا يستقر على رأي بعينه لما يؤمن به من ان الصفات الالهية هي اساس العلم والعمل، وكما اشرنا سابقا، ظهرت اربع نظريات حول الصفات في الفكر العربي الاسلامي هي: الصفات عين الذات، الصفات الزائدة عن الذات، الصفات المتسامية اي لا هي عين الذات، ولا هي غيرها، والصفات السامية. وقد دافع ابن سينا على القول بان الصفات هي عين الذات وترتد هذه النظرية في اصلها الى المعتزلة، وهي النظرية التي اكتشف في ضوئها الدليل الوجودي، والذي يرتبط بنظرية الحتمية الضرورية للقوانين الطبيعية، اما القول بان الصفات الزائدة على

الذات فهو مذهب الاشاعرة، وقد انعكست نتائج هذه النظرية في القول بالاحتمال وظهور نظرية الكسب الاشعرية. وقد قال اصحاب نظرية الحتمية المتسامية في العلم الطبيعي، وتوظيف الصفر العربي في العلوم الرياضية على انه كمية خالية (لا موجودة ولا معدومة)[36]، والذي تأسست عليه نظرية الاعداد العربية، وقد امتدت اثار هذه النظرية الى العلوم الانسانية كما في نظرية المعتزلة عن المنزلة بين المنزلتين ونظرية الفعل المتولد وعلاقته بالمسؤولية، وتمثل هذه النظرية ازمة المنطق الصوري بمعناه الحقيقي، اذ بسببها ظهر المنطق المتعالي، ويعترف الغزالي في اكثر من كتاب بان نظرية الاحوال (اي المنطق المتعالي) هي الحل الوحيد لايقاف الجدل وتحديد المعاني الكلية. اما نظرية الصفات السامية فهي تتفق والمذهب الجدلي عند الغزالي لان الصفات المطلقة لا يمكن تحديدها، فالله اجل من ان يقال له اجل واجمل من يقال له اجمل واعظم من ان يقال له اعظم، وقد وظف الغزالي هذه النظرية في مثالية العالم كما في مشكاة الانوار وتهافت الفلاسفة وفي الفصل بين موضوعي الايمان والمعرفة، وفي اكتشافه لما يعرف بجدل الكلي Dialectic of totality والذي ترتب عليه اكتشاف الجدل الكوني وجدل علم النفس النظري، ولم يقف الغزالي عند هذا الجدل بهذه النظرية، بل توصل من خلالها الى وضع حل للتكافؤ ولتنميط الجدل في كل المجالات بما في ذلك العلم الرياضي الذي يسبب اللاتناهي فيه مشكلة اساسية، وقد حل تناقض اللاتناهي الرياضي في المعارف العقلية عن طريق القول بان (العاد لا يدخل في المعدود)، ولا يخفى علينا ان نظرية التنميط او النمذجة تلعب دورا اساسيا في تطور العلوم المعاصرة بشتى فروعها. والجدير بالذكر ان كانط وظف هذه النظرية في تأسيسه لنظريته عن الجمال والجلال، وكذلك في حل مشكلة التكافؤ ومثالية العالم كما في تهافت الفلاسفة للغزالي.

ولكي لا ندخل في تفاصيل اشكاليات هذا البحث نتوقف عند جدلية الصراع بين ابن سينا والغزالي حول هذه المشكلة، حيث يرى ابن سينا في ضوء الانا المنطقية لا يتم التوحيد المطلق الا من خلال القول بان الصفات عين الذات، لان القول بتعدد الصفات يؤدي الى الكثرة في الذات الالهية الاحدية (والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد)، اما الغزالي ينقض هذا التوحيد من خلال تطويره لنظرية الاشاعرة في قولهم بان الصفات زائدة عن الذات على اساس ان هذه الصفات سامية لا يمكن تحديدها، وبهذا لا يمكن فهمها بانها كثرة مركبة تتعارض مع التوحيد بمعناه السامي، واذا كانت الكثرة في عالم الظواهر تحدث بفعل التمايز بالزمان والمكان، فان هذه الصفات تتميز بالذات في الواحد الاحد، وقياسا على الصفات الانسانية فان صفة العلم في النفس الانسانية تتميز عن القدرة عن الارادة عن الحياة بذاتها وحقيقتها ولا حاجة لها في ذلك الى حدود مكانية او زمانية، ولا يستطيع مبدأ عدم التناقض المقيد في معرفته بحدود الزمان والمكان ان ينقض وحدة النفس ووحدة الوعي رغم تعدد الصفات لان

شروط التحديد عنده مفقودة، ناهيك عن عدم قدرة هذا المبدأ على التحديد بالنسبة لبعض الظواهر الموجودة في زمان ومكان واحد كوجود الحركة والطعم والرائحة والرطوبة مجتمعة في جسم واحد وفي مكان واحد وزمان واحد، ولا يمكن فصل الحركة عن الطعم عن الرائحة عن الحركة وما الى ذلك[37].

ويشرح الغزالي نظريته هذه في المضنون به على غير اهله قائلا: (التميز بثلاثة امور، احدها بالمكان كجسمين في مكانين، والثاني بالزمان كسوداوين في جوهر واحد في زمانين، والثالث بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة في جسم واحد، فان المحل واحد والزمان واحد، ولكن هذه المعاني مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها، فتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان، ويتميز العلم عن القدرة والارادة بذاته وان كان الجميع شيئا واحدا فان تصور اعراض مختلفة الحقائق فبان يتصور اشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان اولى)[38].

تكافؤ الادلة:

ولكن ما هذه الاشياء بذواتها التي تخرجنا عن مبحث الصفات؟ ان الغزالي يقتني اثر ابن سينا ويلاحقه ليدحض نظريته في علم الربوبية خطوة بخطوة، واذا كان الغزالي في مشكاة الانوار يبرهن على ان العالم العلوي والسفلي مشحونان بالاشياء بذواتها، فانه في المسألة الاولى من التهافت يحدد علاقة منهجه الجدلي بالبحث في الله بذاته والعالم كشيء بذاته والنفس او العالم الصغير كشيء بذاته. ويبني كتابه هذا على المسائل الأربعة الاولى منه التي تمثل أربعة انواع من تكافؤ الادلة، ويتعلق التكافؤ الاول بتناهي ولا تناهي العالم في الزمان والمكان، (تكافؤ الازلية) ويتعلق التكافؤ الثاني بتحديد جواهر العالم، هل هي بسيطة غير مركبة ومن ثم فهي خالدة ام انها جواهر فردة مركبة؟ وبالتالي فهي فانية (تكافؤ الابدية) ويتعلق التكافؤ الثالث بالحتمية والرابع بتكافؤ العلية، ويبنى في ضوء هذه المسائل الأربع اثنتي عشرة مسألة اخرى تتعرض للتفاصيل فيما يتعلق بالصفات الالهية والذات وعلم الكون النظري، ويبني الغزالي هذه المسائل الاخيرة من خلال الكليات التي تحولت عند كانط كما هي الى مقولات بعد ان دشنها بنظرية الاحوال الكلامية ليؤسس قوانين نيوتن من خلال الحتمية المتعالية لمعارضة نظرية الاحتمال، اما بالنسبة للطبيعيات فان التهافت يقتصر على اربع مسائل تعارض طبيعيات ابن سينا وهذه المسائل الأربعة في الطبيعيات توازي المسائل الأربعة الاولى في الالهيات، وتتناول المسألة الاولى نقد العلية وتتحدد في اساسها من خلال فرض الغزالي للعلل والمعلولات على انها جواهر مغلقة على نفسها وبحسب تعبير لايبنتز وحدات بدون نوافذ وذلك ليثبت ميكنة القوانين الطبيعية واحتمالاتها، وتتعلق المسألة الثانية باظهار تناقض البراهين عند ابن سينا على جوهرية النفس وبساطتها حيث يضع ابن سينا عشرة

حجج يقابلها الغزالي بعشرة متناقضات بعد ان يعيد ترتيبها ، وتتعلق المسألة الثالثة بنقض حتمية الخلود الذي يؤسس عند ابن سينا من خلال قوله بجوهرية النفس وتتعلق المسألة الرابعة بنقض التعليل السينوي لوحدة شخصية النفس المستقلة عن الجسم وذلك كما في نفيه لحشر الاجساد.

ان توضيح جدلية العقل المجرد في هذه المسائل كلف كانط كما في اعداده لكتابه (نقد العقل المحض) سبع عشرة سنة ، ولم يختلف هذا الكتاب عن تهافت الفلاسفة الا في وضع المصطلحات ومعارضة احتمال القوانين الطبيعية بالحتمية المتعالية كوضع حد للجدل في العلوم الموضوعية، وذلك لان الكتابين ينطلقان من فهم وحدة العقل العليا على انها (ميتافيزيقية)، وما الانا المنطقية السينوية الا وظيفة من وظائف العقل نفسه، وهي الفهم حسب مصطلح المحاسبي.

واذا كان الغزالي يصرح في خاتمة التهافت بان حجر الاساس لهذا العمل هو تكافؤ تناهي ولا تناهي العالم في الزمان والمكان، اي اشكالية ازلية العالم، فاننا نريد ان نوضح صراع الغزالي مع ابن سينا او صراع الانا الجدلية مع الانا المنطقية من خلال ذكر بعض الجوانب الاساسية الواردة في هذا الصراع، لنصل الى اساس نظرية الجدل الجديدة عند الغزالي والتي يردها الى جدل الكلية وهو ما يؤدي الى القول بان كل مفهوم ينطوي على تناقض، ومع هذا فان الغزالي وضع حلا لهذا التناقض بالفصل بين موضوعي الايمان والمعرفة رغم ايمانه بان الموضوع الاول شرط الموضوع الثاني.

واذا كان ابن سينا يبرهن على ازلية العالم وحدوثه بدون ان يقع في تناقض مع القول بان (الشيء الواحد لا يكون حادثا قديما) فاننا نجد انفسنا مضطرين في هذا المقام للتمهيد بذكر بعض النظريات عن الزمان والمكان في العقل التاريخي العربي لنبرهن على ان صراع الغزالي موجه ضد نظرية العقل السينوية، دون ما عداها وذلك على اعتبار ان هذه النظرية تمثل صورة العقل العربي الحقيقية التاريخية قبل اكتشاف الغزالي لنظرية العقل الجدلية.

وقد ظهرت في الفكر العربي قبل الغزالي اربع نظريات لاثبات وجود الزمان والمكان وتحديد حقيقتهما، وهذه النظريات هي :

1 ـ الزمان والمكان جوهران لا متناهيان ومحدودان، وهذه هي نظرية محمد زكريا الرازي، حيث يرى الزمان المطلق هو الزمان اللامتناهي قبل وجود العالم والزمان المحدود هو الذي توجد به الظواهر وكذلك الحال بالنسبة للمكان كخلاء لا محدود والمكان المتناهي هو الملاء، وبرفع الظواهر من الزمان والمكان يبقى الزمان والمكان لانهما مطلقان، وقد اخذ بهذه النظرية نيوتن في الفكر الاوروبي الحديث.

2 ـ الزمان والمكان ظاهرتان الهيتان لا متناهيتانPhaenomena Dei وقد قال بهذه

النظرية ايران شهري، كما ظهرت عند الغزالي في بعض كتاباته المتأخرة وعند كانط في كتاباته المتقدمة، كما اخذ بها لايبنتز ونيوتن.

3 ـ الزمان والمكان عرضان متناهيان يتبعان في وجودهما الوجود الذري للاشياء ولا وجود للزمان ككم متصل الا الوجود الاعتباري وبرفع الظواهر يرتفع الزمان وهذه هي نظرية اغلب المتكلمين.

4 ـ ينتقد ابن سينا النظريات السابقة، ويرى ان الزمان نسبة موضوعية لا متناهية من حيث انه امكان متصل، وما تقسيم الزمان الى انات وفصول ما هو الا تقسيم اعتباري، ولا وجود حقيقي للكم الزماني المنفصل، اي عكس نظرية المتكلمين اما المكان فهو محدود ولا وجود للخلاء، وقد اخذ بهذه النظرية لايبنتز مع الفرق في قوله بلا تناهي المكان.

اما الغزالي فانه يكتفي في التهافت بنقد ابن سينا للنظريات الثلاثة السابقة ويبدأ صراعه مع ابن سينا فيحول النسبة الموضوعية للزمان والمكان الى نسبة ذاتية، بمعنى ان الزمان ظاهرة انسانية، وبرفع الزمان المرتبط بمثالية العالم لا ترتفع الاشياء بذواتها كحقائق لا تحكمها علاقة الزمان والمكان ويسوي بين البعد الزماني والبعد المكاني، وبهذه التسوية يضع نظرية ابن سينا القائلة بلاتناهي الزمان وتناهي المكان في احراج لا مخرج منه، من حيث أنه يثبت ان البراهين التي تؤدي الى تناهي المكان تؤدي في نفس الوقت الى البرهنة على تناهي الزمان، ويقسم الغزالي براهين التكافؤ في مجموعات ثلاث هي:

1 ـ مبدا عدم التناقض وتناهي المكان والزمان: وهذا التكافؤ بين الزمان والمكان هو الذي يعتمد عليه المتكلمون والكندي في اثبات تناهي العالم في الزمان والمكان وذلك من خلال برهاني الحصر والتطبيق، واذا كان ابن سينا لا يعترف ببرهان الحصر لاثبات تناهي الزمان، فان الغزالي يلزمه من خلال مقولة الكم التي لا يختلف توظيفها في برهان التطبيق عنه في برهان الحصر. وما هو جديد عند الغزالي كما سنعرف فيما بعد، ان مبدأ عدم التناقض لا علاقة له بمعرفة حدود العالم، لان مثل هذه الحدود مستحيلة، اذ تفتقد الشروط التي يوظف فيها مبدأ عدم التناقض المقيد بعالم الظواهر.

2 ـ مبدأ السبب الكافي وتناهي العالم في المكان والزمان: سبقت الاشارة الى ان ابن سينا يوظف مبدأ السبب في اثبات تناهي المكان من خلال امكان الحركة الدائرية، وقد عارضه الغزالي من خلال عدم شمولية السبب الكافي على هذا النحو وذلك فيما يتعلق بخصائص الاشياء في المكان كتحديد نقطتي القطبين الشمالي والجنوبي، حيث يرى ابن سينا وغيره بان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء، وما من نقطة على الفلك الا ويمكن عقليا ان تكون قطبا بحاله، ومن هنا يلزم الغزالي ابن سينا القول بان السبب الكافي هو الذي يميز الشيء عن مثله،

وهذا ما ينطبق على حركات الافلاك التي بعضها مشرقية والاخرى مغربية ، فلا يوجد سبب كاف لهذا التحديد المرتبط بتحديد الزمان الا القول بان السبب الكافي هو الذي يميز الشيء عن مثله ، ويعتمد الغزالي في هذا البرهان على نظرية الاشاعرة في قولهم بان الارادة كسبب كاف (من شأنها تمييز الشيء عن مثله). ، ومن ثم فهي التي تميز تناهي العالم في الزمان والمكان ، وهكذا يضع الغزالي هذا التكافؤ المتعلق بتناهي الزمان والمكان في قضية شرطية قائلا : (فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه ، جاز اثبات قبل ليس قبله قبل)[39].

3 ـ مبدأ السبب الكافي ولا تناهي العالم في الزمان والمكان : يرى ابن سينا ان العالم لا متناه في الزمان لسببين كافيين هما : تساوي الاوقات وعلاقة العلة التامة بالممكن ، واذا كان البعد الزماني عند الغزالي كالبعد المكاني ، فانه يطبق هذين السببين لاثبات لا تناهي المكان.

أ ـ يحلل ابن سينا مفهوم الارادة المحضة بالنسبة للكامل من حيث انه ينتفي عنها الغرض والمصلحة منتقدا بذلك المعتزلة على الخصوص ، ويصل به التحليل الى القول بأن الاوقات متساوية امام الارادة المطلقة ، و(لا يوجد وقت اولى من وقت) لخلق العالم زمانيا ، وبهذا يكون العالم لامتناهيا في الزمان ، وبنفس الحجة ينقض الغزالي نظرية ابن سينا عن تناهي المكان ، حيث يرى ان الجهات والاماكن متساوية امام الارادة الالهية ، ولا يوجد سبب كاف لتمييز مكان دون غيره يتعين به حدود العالم ، وهكذا يلزم الغزالي ابن سينا من خلال نظريته للاعتراف بلاتناهي المكان لان (تساوي الاوقات كتساوي الجهات ولا فرق)[40].

ب ـ يتجنب ابن سينا الدور الفلسفي في تعريف ارسطو للزمان القائم على التساوق والتلاحق ، ويثبت ان الزمان امكان اولي لامتناه ، وهذا الامكان اللامتناهي هو سبب حدوث العالم في الازل ، واما القول بالخلق الزماني فيؤدي الى تناقض بالنسبة للعلة التامة ، اذ يؤدي الى القول بأن هذه العلة اما كانت عاجزة ثم اصبحت قادرة ، او ان العالم كان ممكنا ثم اصبح مستحيلا ، وهكذا لا يوجد سبب كاف للقول بخلق العالم زمانيا ويقابل الغزالي الامكان الزماني بالامكان المكاني وعلاقته بالعلة التامة وينتهي الى القول بلاتناهي العالم في المكان ، كما يؤدي الى القول بتناهي العالم في الزمان.

وهكذا يصل الغزالي من خلال مبدأ عدم التناقض والسبب الكافي الى البرهنة على تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان ، ويصوغ الغزالي هذا التكافؤ الموجه ضد ابن سينا ويساره في قضية شرطية على النحو التالي : (فان قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا قبل له ، فيقال لا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له ، فان قلت خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير ، قلنا بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير)[41].

حل مشكلة التكافؤ والنتائج المترتبة على ذلك:

نحن نعتمد على مبدأ عدم التناقض في العلوم الرياضية وعلى مبدأ السبب الكافي في العلوم الطبيعية ونحصل بسببهما على معرفة صحيحة في عالمنا هذا، ولكنهما بالنسبة لعالم الحقائق يعطيان معرفة كاذبة، ومن هنا يرفض الغزالي برهاني التناهي واللامتناهي لاستحالة اثبات احدهما، ويوضح الغزالي في كتابه (محك النظر) عدم القدرة على تحديد الوجود كعلم بمثال محسوس فيقول: (المعنى المفرد ليس له حد حقيقي، لان معنى قول القائل ما حد الشيء كقولك ما حد هذه الدار، والدار جهات معدودة اليها ينتهي الحد، فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المتحدة المتعددة التي هي ـ أعني الدار ـ محصورة متسورة بها... فاذا لم يكن المعنى مركبا من ذاتيات متعددة كالوجود كيف يتصور تحديده؟ ولنقدر العالم كله على شكل كرة، فلو سئل عن حده كان محالا اذ ليس له حدود، وانما حده منقطعه، ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه، وليس بسطوح مختلفة، ولا منتهية الى مختلف حتى يقال احد حدوده ينتهي الى كذا، والآخر الى كذا)[42].

يطبق الغزالي جدل المعنى المفرد على المسألة الاولى من تهافته ليثبت ان العالم ككرة جوهر مغلق على نفسه أي بدون نوافذ، ومن هنا لا يمكن تحديده بالتناهي واللاتناهي في الزمان والمكان، ويوظف لاثبات تناقض التناهي واللاتناهي للعالم مبدأ السبب الكافي وعدم التناقض، حيث ان مبدأ السبب الكافي يؤدي الى التناهي واللاتناهي وكذلك مبدأ عدم التناقض يؤدي الى التناهي واللاتناهي. وبهذا التكافؤ لبراهين التناهي واللاتناهي للعالم يصل الغزالي الى نظريته في عدم تحديد علاقة الله كعلة بالعالم كمعلول عن طريق الزمان، وهذا ما ينطبق ايضا على علاقة الله بالانسان كعالم صغير من حيث انه جوهر مغلق على نفسه، ولا يعني بذلك جسم الانسان بل جوهره الروحي الذي لا يخضع لتحديد الزمان والمكان. وهكذا يصل الغزالي في هذه المسألة من التهافت الى القول بان الله والنفس والعالم ذوات مجردة عن علائق الزمان والمكان، ويسمي هذه الذوات كما في المضنون به على غير اهله الاشياء بذواتها.

اما علائق الزمان والمكان فانها ليست في حد ذاتها حقائق بل هي من صنع الخيال، بل الزمان ما هو الا (نسبة لازمة بالقياس الينا Prop. Seq. resp. nostri) ويصل الغزالي من هذه النسبة الذاتية للزمان ـ وهي ما تنطبق على المكان ايضا الى حل مشكلة التكافؤ على اعتبار ان عالم الظواهر مثالي في وجوده، وذلك كما سبقت الاشارة بان نظام هذا العالم يرتد الى الروح الانساني. اما حل اشكالية العلاقة بين الله باعتباره علة والعالم الكبير او الصغير كمعلول فان الغزالي يلتمسه في نظريته عن السببية المجردة والتي لا يخضعها لهذه العلائق الزمانية المكانية.

ويطبق الغزالي نفس المنهج في المسألة الثانية على جواهر العالم الجزئية، هل هي

مركبة كما تظهر في صورة علائق من الزمان والمكان محددة ام انها جواهر بسيطة لا يمكن تحديدها باعتبارها اشياء بذواتها، والاثبات الاول يؤدي الى القول بان العالم والنفس ايضا يفنيان، اما الاثبات الثاني فيؤدي الى القول بازلية العالم وخلود النفس وبتطبيق براهين مبدأ السبب الكافي وعدم التناقض نصل الى نفس النتيجة كما في المسألة السابقة، ومن ثم لا نستطيع ان نعرف حقيقة هذه الجواهر الا بما تظهره لنا مثالية الزمان والمكان.

يحاول ابن سينا من خلال تركيبه بين الدليل الوجودي ونظرية الفيض ان يثبت حتمية العلاقة في القانون الطبيعي برد هذه الحتمية الى كمال الواحد الاحد في صفاته وذاته كهوية وعلية، وهذا التحديد للعلة الكاملة صورة مفرغة من الوجود الفعلي كما يظهر لنا، ومن ثم فان تحديد هذه الحتمية للقوانين الطبيعية كلزوم ضروري لتحديد الاول بهذا المعنى تفتقد شروط اثباتها كميتافيزيقيا، ومن هنا علينا ان نكتفي في تفسيرنا للعلم الطبيعي بعالم الظواهر (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله)[43].

بل ان محاولة رد العلية في الطبيعة الى اثبات وجود الله سواء عن طريق التسلسل العلي (الدليل الطبيعي الغائي) او عن طريق المقارنة بين الوجود الممكن كمعلول والوجود الواجب كعلة (الدليل الكوني) فان هذا الرد اي رد العلم الطبيعي الى الميتافيزيقيا يفتقد الشروط العلمية، وعلى العقل ان يقف عند حدوده في اثبات الاسباب والمسببات كما تظهر لنا في عالمنا المثالي الواقعي.

وهكذا نجد الغزالي في المسائل الأربعة الاولى من تهافته يصل من خلال نظريته عن الشيء بذاته الى القول بتكافؤ الادلة لعلم الكون النظري فيما يتعلق بالازلية والابدية والحتمية والعلية، ولكنه في نفس الوقت ينمط هذا الجدل بابعاد الميتافيزيقيا من ميدان العلم ولكنها تبقى في نفس الوقت كشرط لهذا العلم في عالم الظواهر. وكحل لاشكالية الحتمية الميتافيزيقية في العلم الطبيعي فانه يأخذ بنظرية الاحتمال الاشعرية التي تقوم على الاستقراء بدل التصورات الميتافيزيقية، وفي مقابل العلية اي رد القوانين الى الفعل والانفعال، فان الغزالي يكتفي بنظريته في السببية اي رد الحوادث الى اسباب لا نعرف حقيقة فاعلها ولكننا نعرف في نفس الوقت انها مسببة بالضرورة على اعتبار ان كل حادث فله سبب.

ولا يقف جدل المعنى المفرد عند هذا التكافؤ وتنميطه في العالم الكبير، بل يمتد الى تناقض فعل العقل نفسه كفهم، حيث ان هذا الجدل يؤدي الى التناقض في كل مفهوم، خاصة وان هذه المفاهيم الموجودة بالاذهان مطابقة لما بالاعيان كما يدعي الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا، واذا كان اصحاب نظرية الاحوال وجدوا الحل في القول بان هذه المفاهيم علاقات ذهنية ثابتة اي لا معلومة ولا مجهولة ولا تصبح معلومة الا من خلال وجود الظواهر (كجواهر وأعراض)، فان هذا الحل ما هو الا نمط فرضي،

يمكن مقابلته بانساق اخرى، ومن هنا نجده يمتد الى تناقض التحديد العقلي بصورة عامة حيث يقول الغزالي في (محك النظر) ايضا: (ولا نضمن ان منكر الحال ـ اي المنطق المتعالي) يقدر على حد شيء البتة، لانه اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه، واذا زاد شيئا للاحتراز فيقال الزيادة عين الاول او غيره، فان كان عينه فهو تكرار، فاطرحه، وان كان غيره فقد اعترفت بامرين... لان كل لفظ لا يدفع نقضا فتكراره لا يدفع ومرادفه لا يدفع، فمهما انتقض قولك اسد بشيء لم يندفع النقض بقولك ليث، كما لم يندفع بقولك اسد)[44].

وباختصار نشير هنا الى ما سنعود اليه فيما بعد وهو أن الغزالي ينمط هذا التناقض من عدة زوايا ابتداء من تبنيه للمذهب الاسمي ورفضه للمذهب الحقيقي والمتعالي، وبهذا المذهب الاسمي يصل الغزالي الى تحديد الاحكام التحليلية من خلال علاقتي التطابق والتضمن كما فعل ابن سينا، وكذلك ياخذ بتأسيس احكام الرياضة كاحكام تركيبية ضرورية عن طريق مبدأ عدم التناقض وذلك كما في معيار العلم، ولكن اشكالية التناقض فيما يتعلق بالتطابق والتضمن بالنسبة لمبدأ الهوية تجعله يكتشف وجهين جديدين لهذا المبدأ الا وهما التداخل والكثرة في الوحدة، وبهما يصل الى تحديد العلاقة بين المنطق والرياضة واللغة والقول والكتابة، وهكذا يؤسس ما يسمى حديثا بالمنطق الرياضي، وهذا ما ظهر واضحا في كتابيه المقصد الاسنى والمعارف العقلية.

اما فيما يتعلق بتطور الانسان كروح عقلي فاننا نجده يضع نظريته في الحجب وهي النظرية التي يضع هيجل على غرارها نظريته في المثالية المطلقة، وتتحدد هذه المثالية عند الغزالي في تطورها ابتداء من المذاهب الفلسفية المرتبطة بالروح الحسي الى المذاهب المرتبطة بالروح الخيالي الى المذاهب المركبة من الحس والخيال، فالخيال والروح الفكري الى المذاهب العقلية المجردة، وينتهي بهذا التجريد العقلي الى المطلق كوحدة شهود صوفية ونبوة الهية من الخليل الى محمد كما في فهمهما للدين المطلق.

واذا كان تصوره للانسان كعالم صغير يؤدي الى تناقض علم النفس النظري كما في المسائل الاخيرة من التهافت، فان وجود هذا الانسان كروح فاعلة في الجسم باعتباره ارض الروح المسخرة لها والمتفاعلة معها، فان الصراع يبدأ بتحديد العلاقة بين العقل كروح مجردة وبين الهوى المرتبط بطبقات الغرائز والميول وما في حكمها، وينتهي هذا الصراع الطبقي بين الروح المجرد وما هو مجسد الى درجة المساواة التي تمثل العودة للفطرة او ما يسميه الصوفية التزكية، ويتخذ الغزالي من هذه المساواة مرقاة في التجريد كصيرورة في مقابل تغلب الهوى على العقل وتطويعه له.

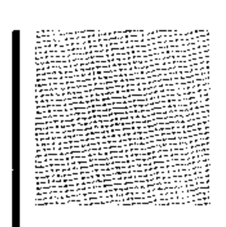
ان الانسان كصورة للرحمن التي ليست بخط او رقم حسي ما هو الا الحرية نفسها، وهذه الحرية مقيدة بالجواز المحتوم اي الموت كتجربة فردية، وعلى الانسان ان يتخذ من هذا الموت الذي يجعل هذه الحرية نسبية مرقاة الى الحرية المطلقة (اي الله)

ولا يتم ذلك الا بالعمل، ومصدر هذا العمل الخوف على المصير، وعلى الانسان ان يختار بالضرورة لان عدم اختياره اختيار في حد ذاته، وهكذا يتسلل الغزالي في تحديده للمفاهيم الوجودية ونظرياته التي ترتد الى الصورة على ان الانسان صورة الرحمن[45].

ولكي تتضح لنا صورة العقل التاريخي العربي نريد أن نذكر نموذج هذا العقل في مناهجه وتطوره التاريخي بما في ذلك تغريبه واغترابه، وذلك كتوطئة لمعرفة الاستشراق ودوره في نقل هذا العقل المكتوب وتطويعه كجزء لا يتجزأ من حضارة الغرب.

الاستشراق

الوحدة الثانية:
الصورة التخطيطية لمناهج العقل التاريخي العربي وتطوره



الوحدة الثانية:
الصورة التخطيطية لمناهج العقل التاريخي العربي وتطوره

تمهيد:

أعاد العرب تأسيس العلوم القديمة ومناهجها، باعتبارها ممثلة للعقل التاريخي السابق على الحضارة العربية، وقد اعترفوا بفضل الغرب وأنصفوا في اعترافهم، حيث لم ينسّبوا لأنفسهم ما هو لغيرهم، ولم يعبئوا برد حضارة الغرب الى الشرق القديم الا في صورة اشارات وتنبهات كما فعل ابن سينا وغيره أو في صورة دراسات تحليلية كما فعل البيروني ومن في حكمه[1].

وليس عجيباً أن يتخذ العرب مثل هذا الموقف من العقل التاريخي لأن حضارتهم قامت على أساس وحدة النوع البشري، ومن ثم لا يكون السؤال عن من هو صاحب العقل المكتوب بقدر معرفة ما هو هذا العقل. واذا كان اليونان قد دوّنوا هذا العقل ليكون ذخيرة يقوم عليها التطور الفكري لمن جاء بعدهم فان العرب كانوا يستشهدون بأرسطو وافلاطون وسقراط وغيرهم، ولكنهم في العديد من كتبهم لا يهتمون بالأسماء بقدر اهتمامهم بالنظريات والعلوم والمناهج.

لم يقف العرب عند حدود اعادة التأسيس للعلوم والمناهج السابقة بل استطاعوا عن طريق نظرياتهم الجديدة في العقل كوحدات سامية ومتسامية وتجريبية وعملية وغيرها أن يؤسسوا علوما جديدة ومناهج متنوعة، وقد حاول من يسمون بفلاسفة الاسلام دمج وتركيب العلوم والمناهج الجديدة بالقديمة على اعتبار أن العقل الانساني واحد، بينما حاول من يسمون بالمتكلمين ايجاد القطيعة بين ما هو قديم وما هو جديد لانطلاقهم من مسلمات بعينها تختلف عما سبقها، وقد رأى البعض الآخر بالكثرة في المذاهب والنظريات

كأنساق وهذا ما فعله الغزالي.

استغل الاستشراق هذا التقسيم التقليدي الى فلاسفة الاسلام والمتكلمين بإيحائهم أن الفريق الأول لم يتجاوز ما كتبه اليونان ودونوه، وأن الفريق الثاني لم يتجاوز بتوظيف نظرياته خدمة الدين[2] وعلى هذه القاعدة أنكرت المركزية الغربية أن يكون للعرب دور فعال في تطور الفكر الانساني الذي اعتبروه فكرا غربيا محضا، ومن هنا قاموا باستلاب كل ما هو جديد وتغريبه، وذلك اما برده الى اليونان أو الى اكتشافاتهم الفردية ولكن هذه الحيلة لا تنطلي على العقل التاريخي العربي، اذ لحسن الحظ بقيت علوم هذا العقل ومناهجه مدونة في بطون الدفاتر والكتب، وان كانت أغلب مخطوطاتها المتبقية موجودة بدور العلم في الغرب. واذا كان هذا النقل للعقل المكتوب من مكان الى مكان لا يخلو من سلبيات، فان ايجابياته تتمثل في الحفظ الذي يوازي حفظ العرب لما دونه اليونان من علوم الغرب والشرق. وهكذا نعتقد أن حيلة العقل العربي بتدوينه لعلومه ستتغلب على حيلة مركزية الغرب مهما طال الزمن[3].

واذا كان النظر في تفاصيل العلوم العربية ومناهجها يحتاج الى أعمال موسوعية فانه لايفوتنا في هذا العمل أن ننبه الى هذه المناهج والعلوم في صورة اشارات وتلويحات عساها أن تكون بداية من البدايات المنهجية لدراسة العقل التاريخي العربي واظهاره على حقيقته من خلال الدراسات النقدية التي تسعى الى تطور العلوم والمعارف وتقدمها، بدلا من الوقوف عند منهج التلقي الذي يعتمد اما على النكوص الى الماضي أو تقليد الحاضر دون معرفة تركيب نسيج العقل في الزمان[4]. واذا كان الماضي والحاضر أساس المستقبل فان للعقل البشري القدرة على تجاوز ما في الماضي. والحاضر كامكان يعوزه الكمال، وذلك بما للعقل من قدرة على الانتقاء والترقي من أجل تحديد المستقبل. هذا ما فعله الفكر الأوربي الحديث والمعاصر اعتبارا من بداية القرن السابع عشر اذ بفعل الانتقاء اختفت نظريات العقل القديمة بما في ذلك نظرية أرسطو ليحل محلها نظريات العقل الجديدة عند العرب ابتداء من نظرية الفهم وانتهاء بنظرية العقل المجرد، ليحدث التركيب والتحليل ولتعدد التفاصيل المسطورة والمتطورة في بناء العلم والمعرفة. ونحن بدورنا سنعتمد على الحذف لدور العقل التاريخي القديم ولا نريد ان نتعرض له الا بالقدر الذي يوضح دور العقل التاريخي العربي المتفاعل معه كما في العصر الأوربي الوسيط أو غيره، وما يهمنا هو دور العقل في الفكر الأوربي الحديث كظاهرة تمثل حقيقة القطيعة مع الفكر القديم.

واذا كانت العلوم لا تتكامل الا باتحادها وتفاعلها مع مناهجها بما لها من تأثير متبادل، فاننا سنحاول في هذه الوحدة القاء نظرة سريعة على نماذج مناهج العقل التاريخي العربي وتطوره.

المبحث الأول:
نماذج مناهج العقل التاريخي العربي

1 ـ اعادة تأسيس المنطق الصوري

يقوم المنطق الأرسطي في جوهره على التصور والتصديق والبرهان أو القياس. وقد سلم العرب على اختلاف مذاهبهم بهذا المنهج كنمط من أنماط مناهج البحث وان هذبوه وطوروه ونمطوه وانتقدوه أيضا، وقد اتفق أصحاب المذهب الأسمى والعقلي وأصحاب المذهب المتسامي بل وأصحاب المذاهب الجدلية، على أن هذه الصورة تمثل نسقا من أنساق المنهج، خاصة في العلوم الصورية.

وان كنا لا نستطيع الاحاطة بتفاصيل آراء هذه المذاهب فاننا نكتفي باشارات لموقف أصحاب المذهب العقلي وأصحاب المذهب الأسمى من المنطق الصوري، ونتخير موقف ابن سينا كممثل للمذهب العقلي والغزالي كممثل لأصحاب المذاهب الأسمى.

اعتقد أصحاب المذهب العقلي في «مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان» ولكي يثبت ابن سينا الوجود الحقيقي للتصورات الكلية في الذهن، أي أنها ليست مجرد أسماء مشتقة من الخبرة الحسية، واجهته عدة اشكالات، وأهم هذه الاشكالات جدل المنطق والوجود كما عند افلاطون في محاورة بارمنيدس، ومن هنا يضع ابن سينا نظريته في الماهيات، وذلك في مقابل الموجودات، أما في علاقة الواحد بالموجود الأول، فان تجنب الجدل يتم عن طريق التوحيد بين الوجود والواحد كما في مطابقة الصفات لعين الذات ووحدة الموجود الأول ليست شيئا سوى وجوده الخاص[1]. وبهذا المعنى تكون الماهية والوجود شيئا واحداً فتسقط جدلية علاقة الوحدة بالكثرة. اما في الوجود النسبي فان الماهيات تحل محل المثل الافلاطونية، وهذه الماهيات كتصورات عقلية مفاهيم أولية

غير مشتقة من الخبرة الحسية، وعلى سبيل المثال حينما نريد أن نعرف مفهوم الزمان، فاننا لا نستطيع أن نقول مع أرسطو بأنه «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» حيث أن هذا التعريف سيوقعنا في دور فلسفي، وذلك لكي نعرف التقدم والتأخر والقبل والبعد والمعية والسريع والبطيء فلا بد وأن تكون لنا معرفة سابقة بمفهوم الزمان، ومن هنا نجد ابن سينا يصلح هذا التعريف للزمان بقوله عنه أنه (امكان ذو مقدار يطابق الحركة)[2]. وهذا التعريف للزمان كإمكان هو الشرط الأولي لمعرفة أجزاء الزمان بما لها من تقدم وتأخر، وقس على ذلك بقية المقولات، وكذلك الحال بالنسبة لتعريف الأمور العامة كالوجود فانه لا يتم الا بأجزائه، والذي هو أعرف منها كما سبقت الاشارة الى ذلك. وبهذا تكون التصورات الكلية كمقولات، وأمور عامة أولية فطرية مغروسة في الذهن سابقة على التجربة. وهذا التحديد الأولي للتصور هو الذي أعطى صورة محكمة لتأسيس المنطق الصوري، وهو الذي تسبب في ظهور نظريات ومذاهب أخرى كالمذهب المتسامي والجدلي وغيرها.

أما فيما يتعلق بالتصديق أو الحكم فقد حددت صورته التحليلية من خلال علاقتي التطابق والتضمن ويتخذ الغزالي من هاتين العلاقتين معيارين لتجديد الحكم التحليلي والذي يعبر عنه بمصطلح (المعنى الذاتي المقوم)[3]. معتمدا في التحديد على مبدأ عدم التناقض. وذلك على العكس من علاقة المحمول بالموضوع في الأحكام التركيبية التي لا تخضع لهذا التناقض، في الحكمين: الانسان حيوان ناطق، والانسان مخلوق، نجد العلاقة بين المحمول والموضوع في الحكم الأول تحليلية وفي الحكم الثاني تركيبية وبتعبير الاسلاميين علاقة تلازم في الحكم الثاني (ولو رفعنا من وهمنا كون الانسان حيوانا لم نقدر على فهم الانسان، فمن ضرورة فهم الانسان أن لا يسلب الحيوانية، وليس من ضرورته أن لا يسلب المخلوقية)[4]. وهذه الضرورة القائمة على مبدأ الهوية وعدم التناقض تسري على بقية الأحكام كما في الفرق بين قولنا: الجسم متحيز والجسم مخلوق، حيث نجد الحكم الأول تحليلي على عكس الحكم الثاني فهو تركيبي.

أما المعيار الثاني للحكم التحليلي فهو يقوم على أولية علاقة التضمن كما يوضح الغزالي بقوله: «ان كل معنى اذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في أنه لازم له أو ذاتي، فان لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء الا أن يكون قد فهمت له ذلك المعنى أولا كالحيوان والانسان، فانك اذا ما فهمت ما الانسان وما الحيوان، فلا تفهم الانسان الا وقد فهمت أولا أنه حيوان فاعلم أنه ذاتي، وان أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم أنه غير ذاتي»[5].

وقد اضطر الغزالي لتمييز العلاقة التحليلية كمعنى ذاتي من خلال الادراك الأولي لصعوبة تمييز الأحكام التركيبية الحسابية، ولكننا نجده في نفس الوقت يؤكد على الضرورة المنطقية القائمة على تحديد الحكم التحليلي حينما يقول: (بل مهما فهمت

الانسان فقد فهمت حيوانا مخصوصا فكانت الحيوانية داخله في مفهومك بالضرورة)[6] وما يعنيه الغزالي بالأولي هو المعنى الذي (لا يحتاج في معرفته الى وسط)[7]. ويوظف الغزالي هذه المعرفة الأولية في التأكيا على أن المتضمن لا يكون محمولا للمتضمن (لأن الموضوع لا يعلم الا به)[8]. والجدير بالذكر أن كانط قد أخذ بهذين المعيارين للحكم التحليلي بمعنى (أ هي أ) أو (أ هي ب) معتمدا على مبدأ عدم التناقض بل نجده يوظف المعرفة الأولية لعلاقة التضمن في تحديد الموضوع من المحمول كما عند الغزالي ولا يختلف عنه الا في ضرب بعض الأمثلة الموازية لأمثلة الغزالي كما سنعرف فيما بعد.

بقي أن نقول ان هذه الصورة التحليلية للتصور والتصديق هي التي رسخت الصورة التحليلية للقياس الحملي المنطقي بغض النظر عن مادته التي اعتمدت على مقدمات تحليلية وتركيبية والتي اختلفت باختلاف المذاهب مما أدى الى ظهور القياس الاستقرائي الخفي (اللامنطقي) والذي كان له دور أساسي في ظهور المنهج التجريبي من خلال قياس الغائب على الشاهد كما في منهج أصول الفقه. كما توسع العرب في تطبيقات القياس الشرطي المتصل والمنفصل مما أدى الى ظهور المنطق المتعالي والمنطق الجدلي.

2 ـ تأسيس المنطق المتسامي

بدأ هذا المنطق في الظهور منذ أن اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري وذلك حينما أدرك الأول أن المنطق الصوري لا يكفي تعميمه كمنهج من خلال مبحث القيم، حيث عّرف مرتكب الكبيرة بأنه (لا هو مؤمن ولا هو كافر). وسرعان ما تسبب هذا الرفع لمبدأ الوسط المرفوع في أزمة المنطق الصوري بالنسبة لمبحثي الوجود والمعرفة، وذلك حينما بحث بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة في علاقة صفات الأفعال بالذات الالهية حيث رأوا أن هذه الصفات (لا هي عين الذات ولا هي غيرها). وبرفع العينية ارتفعت أولية المطابقة بين ما بالأذهان لما بالأعيان كما في التأسيس السابق لأصحاب الاتجاه العقلي فلو أخذنا تعريف «الوجود» كمثال على الأمور العامة لما استطعنا أن نصفه بأنه موجود ولا أنه معدوم، فالوجود لا موجود ولا معدوم، لأن الموجود مركب من الماهية والوجود، وهذ الوجود المنحل عن الماهية لو كان موجودا لا نحل من جديد الى ماهية ووجود، وهكذا يحدث التسلسل الى ما لا نهاية، وبهذا التسلسل ينتفي تعريف الوجود بالموجود وتنتفي المطابقة بين التصور الذهني للوجود والوجود العيني كموجود. وكذلك الشأن بالنسبة للمعدوم اذا ما أخذنا في الاعتبار نظرية المتكلمين عن المعدوم من حيث أنه شيء بذاته بل نجد العدم ينقسم الى ما هو مطلق ونسبي، ومن هنا يتعذر تعريف مفهوم الوجود بالموجود والمعدوم على السواء، وقد عبر المتكلمون عن هذا المنطق المتسامي بنظرية الأحوال حيث وصفوا الكليات بأنها أمور ثابتة (لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة)[9].

أما خير مثال على رفع أولية المطابقة للمفهوم كمقولة، هو ما يتكرر عاى الذكر عند المتكلمين من خلال العلاقة بين اللون واللونية «ان السواد والبياض يشتركان في أمر معقول هو اللونية والوجود، ويختلفان في أمر ذاتي وما فيه الاختلاف بالضرورة غير ما فيه الاشتراك»[10]. ومن خلال هذا البيان لا نستطيع بالفعل أن نؤسس أولية المقولات كشرط للظواهر من خلال الدور في تحديد علاقة المطابقة بين ما هو جزئي وكلي كما فعل ابن سينا وذلك كما هو الحال بالنسبة لتحديده للزمان على أنه امكان. حيث أنه من البين أن اختلاف الألوان في تناقضها وتضادها، يقف حائلا دون التحديد عن طريق مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان، بل لا يتم التحديد الا عن طريق نظرية الأحوال المتسامية كما يرى الغزالي بحق في تحديده للمعنى الكلي كما في كتابه معيار العلم شريطة الأخذ في الاعتبار فرضية الجبائي في البنية[11]. ليتحقق التمايز، والتحديد عن طريق التأليف والتركيب.

يعالج الغزالي في منهج التهافت أي كتاب (معيار العلم) بعض المقولات تحت عنوان (القول في انقسام الموجود الى الكلي والجزئي) ومن بين هذه المقولات والأمور العامة: النفي والاثبات والوحدة والكثرة والفعل والانفعال والواجب والممكن. ويهاجم نظرية الأحوال لتوظيف هذه المعاني الكلية في نهجه الجدلي للتهافت بعد أن يطور هذه المقولات في صورة ثلاثيات هي النفي والاثبات والتحديد لمقولة الكيف والوحدة والكثرة والجملة لمقولة الكم، والفعل والانفعال والتأثير المتبادل لمقولة الاضافة والوجوب والامكان والتعيين لمقولة الجهة، ولكي لا يتناقض التهافت مع جدلية التحديد يقوم الغزالي بتطبيق هذه المقولات على علم الكون النظري في المسألة الأولى من التهافت بدون تحديد لهذه المقولات[12]، وبدون الأخذ في الاعتبار لفرضية الجبائي في البنية التي تشترط الزمان والمكان وما لهما من لواحق وليس من قبيل الصدف أن ينتقد الغزالي مقولتي الزمان والمكان كشرطين أوليين لتأسيس العلم الطبيعي حينما يقول: (من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة، والمشاهدة بعد ساعة، تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة... وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار)[13]. هذا في العلم الطبيعي فما بال الامر بالنسبة لعلم الكون النظري الذي يسقط منه الغزالي علاقتي الزمان والمكان كشرطين للتحديد، ان الغزالي الذي لا يعترف الا بالسببية المجردة من الزمان والمكان في تحديد العلاقة بين العلة التامة الكافية ومعلولها نرى العالم من حيث أنه بسيط غير مركب أوكشيء بذاته حسب تعبيره، نجده يطبق هذه المقولات في المسألة الأولى من التهافت مبتدئا بمقولة الكيف فالكم فالاضافة فالجهة ليثبت تكافؤ تناهي ولا تناهي العالم في الزمان من خلال نظريته عن جدل الكل غير المحدد. وينتقل فيما بعد لاثبات تكافؤ القول بالجواهر البسيطة والمركبة في المسألة

الثانية ويثبت عدم قدرة مقولة الاضافة في تحديدها لعلاقة الوجود البسيط بالمركب في المسألة الثالثة كضرورة منطقية ويثبت عدم قدرة مقولة الجهة على تحديد علاقة الوجوب بالامكان والتعين في المسألة الرابعة. وعلى هذه المسائل الأربعة يبنى اثنتي عشرة مسألة أخرى تخوض في تفاصيل علم الكون النظري وجدليته مبتدئا بمقولة الكم فالكيف فالاضافة فالجهة.

ما الذي فعله امانويل كانط في تأسيسه للمنطق المتسامي كما في كتابه (نقد العقل المحض)؟ لقد أقرّ تكافؤ الأدلة الأربعة في علم الكون النظري كما هي استنادا الى نظرية الشيء بذاته المرتبطة بجدل الكلي، بل نجد هذا التكافؤ للأدلة يوافق الترتيب الوارد في التهافت، أما الجديد عند كانط هو تطبيق المقولات الاثنتي عشرة على العلم الطبيعي، ولكي يعارض نقد العلية المرتبطة بنظرية الاحتمال في العلم الطبيعي نجده يوظف هذه المقولات من خلال شرط التحديد الذي يقره الغزالي أي الأخذ بنظرية الأحوال في تحديد مقولات العلم الطبيعي التي تشترط فرضية الجبائي في البنية لتتحقق فعاليتها من خلال نافذتي الزمان والمكان، ولعله ليس من قبيل الصدف أن نجد كانط في ملاحظاته السابقة على كتابه (النقد) يبدأ بتحديد هذه المقولات على الترتيب الذي نجده في المسألة الأولى من التهافت أي يبدأ بمقولة الكيف بدل الكم، بينما نجده يتفق مع المسائل المفصلة لعلم الكون النظري في تحديده للمقولات في (النقد) أي يبدأ بمقولة الكم قبل الكيف، وما هو جديد عند كانط هو توظيف هذه المقولات في العلم الطبيعي من خلال منطق المتكلمين المتعالي، ومن الانصاف أن نقول بأن وصف معاصر كانط ابرهارد Eberhard لما هو جديد بالنقد على أنه ليس جيدا وما هو جيد ليس جديدا بأنه وصف شامل ومتكامل[13]. خاصة اذا ما علمنا أن المنطق المتسامي يقف حجر عثرة في طريق تطور العلم الطبيعي من خلال الاحتمال كما في النسبية ونظرية الكم المعاصرتين، كما يقف حجر عثرة في طريق تطور المنهج التجريبي والجدلي ومناهج التأويل والفهم في العلوم الانسانية

ان قصدنا من هذا التلويح لربط المنطق المتسامي عند كانط بنظرية الأحوال الكلامية هو توضيح كيفية التأسيس لهذا المنطق ولكي تتضح الرؤية نعود من جديد الى المتكلمين للنظر في موقفهم من التصديق كحكم، وأول الأحكام الملفتة لأصحاب نظرية الأحوال هي الأحكام القائمة على مبدأ الوسط المرفوع، كما في قولنا (الشيء اما أن يكون أو لا يكون)[14]. بمعنى ان الشيء اما موجوداً أو معدوم. وهذا الحكم يقتضي تصور المعدوم والتصور يقتضي التميز والتحديد الذي يؤدي الى القول بوجود المعدوم، وهكذا يستمر أصحاب نظرية الأحوال في التحليل للمعدوم والموجود وعلاقتهما بالعدم والوجود ويقسمون المعدوم الى خاص وعام ويميزون تمييزات دقيقة بين المساواة والمطابقة ويناقشون مسألة التسلسل كما في تحديد الوجود هل هو موجود أو غير موجود وهلم جرا،

وينتهون الى نفس النتيجة التي وصلوا اليها فيما ينقض أولية التصور كحكم، ومن هنا يلجأ أبو هاشم الجبائي وغيره الى تحديد الحكم عن طريق الأحوال الثابتة التي (ليست هي معلومة على حيالها، وانما تعلم مع الذات)[15]. ويمكن مقارنة هذا التأليف والربط للأحوال بالذوات كجواهر وأعراض (فان الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينظم اليه جوهر آخر، وهذا في الصفات التي هي ذوات وأعراض... فكيف بالصفات التي ليست بذوات بل هي أحكام الذوات)[16]. ان هذه الأحكام ليست صفات عقلية حقيقية أو اسمية بل هي ثابتة متسامية ومن وظيفتها التوحيد في التأليف والربط بين (الموجود والمعدوم) ولكنها ليست موجودة ولا معدومة وبتعبيرهم (صفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم)[17]. وهذه الصفة تكون معنى كليا عقليا تظهر في العقل لتحكم على الذوات كجواهر وأعراض، ولكن هذه الأحكام ليست هي الجواهر والأعراض المرتبطة بها وانما هي صفات عقلية تقوم بالتأليف بينهما وتحديدهما. ومجمل القول فان نظرية الأحوال في علاقتها بالحكم كمنطق متسامي تتحدد وظيفتها في التأليف والربط بين المحمول والموضوع. وكل ما فعله كانط هو الأخذ بهذا التوحيد في التأليف لتحديد الحكم، وبغض النظر عن تذبذبه بين رد المقولات للأحكام أو رد الأحكام الى المقولات الذي لم يفصل فيه أرباب الأحوال أنفسهم فاننا نجد كانط لا يضف جديدا لنظريته في المنطق المتسامي، بل هناك من المسائل الدقيقة المتعلقة بهذا المنطق في كتب المتكلمين لا نجدها عند كانط[18].

3 ـ تأسيس المنطق الرياضي:

انفرد الامام أبو حامد الغزالي بتأسيس هذا المنطق من خلال نقده لمبدأ الهوية في صورته الساذجة كما عند ابن سينا، مبتدئا في كتابه المقصد الأسمى بعرض سريع لنظريات المتكلمين في تحديدهم لعلاقة الاسم بالمسمى بالتسمية واصفا أصحاب نظرية الأحوال أي أصحاب المنطق المتسامي بالحدق لمحاولة ايجادهم الوحدة بين الهوية والغيرية كما في وصفهم للاسم (بحيث لا يقال انه المسمى ولا هو غيره)[19]. ولكي يتجاوز هذه النظرية يرى أنه (لا بد من معرفة الاسم ومعنى المسمى ومعنى التسمية ومعرفة معنى هو هو والهوية والغيرية)[20]. وبغض النظر عن التفاصيل فاننا نجده يوظف الوحدة في الكثرة توظيفا جديدا في تحديد مبدأ الهوية بقوله (هو هو يدل على كثرة لها وحدة من وجه، فانه اذا لم يكن وحدة لم يمكن أن يقال هو هو واحد، وما لم يكن كثرة لم يكن هو هو فانه اشارة الى شيئين)[21]. ويفسر هذه الكثرة والوحدة في الهوية من خلال نظريته في الأوصاف على ثلاثة أوجه هي:

1 ـ **مطابقة الوصف للموصوف**: وهو ما (يضاهي قول القائل الخمر هو العقار، والليث هو الأسد)[22]. وهذه المطابقة بين الوصف والموصوف التي عبر عنها في صورة ترادف لا

تخضع للتفاوت بما له من زيادة أو نقصان، وهذا هو المعنى التقليدي المرتبط بتحديد الهو هو.

2 ـ **الأوصاف المتداخلة**: وهذا الوجه من الهوية (يضاهي قول القائل الصارم هو السيف والمهند هو السيف)[23]. ويفسر الغزالي تداخل الأوصاف في هذين المثالين من خلال علاقتي الاضافة والنسبة حيث أن الصارم يدل على القاطع وهذا يشترك فيه السيف وغيره، وكذلك المهند يدل على نسبة السيف الى الهند، وكما لا تقتصر نسبة الهند على السيف، فكذلك لا تقتصر نسبة السيف على الهند. بل نجد أن السيف كسيف يدخل في مفهوم هذه الألفاظ الثلاثة، أي السيف والمهند والصارم. ومن باب التوضيح نقول ان نظرية الأوصاف عند برتراند رسل تعتمد على علاقتي الاضافة والنسبة كما في قوله: (ملك فرنسا اصلع)، وسكوت كاتب قصة ويفرلي، حيث أن هذين المثالين يوازيان قول الغزالي السيف صارم والسيف مهند.

ويحاول الغزالي أن يلقي الضوء على تداخل الأوصاف بعضها البعض من خلال معاني الحركة والتحريك والمحرك والمتحرك من حيث أن كل هذه المعاني لها دلالاتها وأن كانت الحركة لا تخرج عن جميعها بما لها من نسب واضافة[24].

وما يصل اليه الغزالي من خلال تحليله لتداخل الأوصاف بعضها البعض في نهاية المطاف هو مضاعفة القضايا الحملية الأربعة الى ثمان: أربع سالبة والأخرى موجبة، وهذه القضايا المضاعفة هي التي تقوم عليها نظرية كم المحمول كما في المنطق الرياضي المعاصر الذي يعتمد على نظرية الأوصاف المتداخلة[25]. حقا ان ما يهم الغزالي في كتابه (المقصد الاسنى في أسماء الله الحسنى) علاقة الذات الالهية بصفاتها السبع معتمدا على تحديد هذه العلاقة من خلال السلب والاضافة، ويرى الغزالي أن صفات الذات والأفعال الالهية غير محدودة، وما حصر الأسماء الالهية في العدد تسعة وتسعين كما هو معروف الا حصر توفيقي وليس هو العدد النهائي لأسمائه الحسنى، ومع ذلك فان هذه الصفات الخارجة عن الحصر يمكن ردها الى الصفات السبع عن طريق هذا المنهج القائم على النسبة سلبا وايجابا وما لها من نسب إضافية. ودلالة الأسماء على الذات والصفات والأفعال ترتد في مجموعها اللامحدود الى عشر نسب واضافات حيث يقول (ما يدل منها على الذات أو على الذات مع سلب أو على الذات مع اضافة أو على الذات مع سلب واضافة أو على واحد من الصفات السبع أو على صفة وسلب أو على صفة واضافة أو على صفة فعل أو على صفة فعل واضافة أو سلب فهذه عشرة أقسام)[26]. وما يهمنا فيما نحن بصدده من اختصار هو تداخل الصفات وتحديد علاقاتها عن طريق علاقة النسبة بالسلب والاضافة بغض النظر عن التفاصيل التي يوضحها الغزالي عن طريق الأمثلة المتعددة، وتجدر الاشارة هنا الى أهمية دراسة هذا الوجه الجديد لمبدأ الهوية القائم على تداخل الصفات من خلال تتبع كتابات الغزالي ومقارنتها ببعضها لما لها من جوانب

ايجابية توضح كيفية تطور العلوم وتاريخها، ولما عساها أن تقرعه من مجالات جديدة في المعرفة.

3 ـ **الكثرة في الوحدة**: وهذه الوجه الثالث لمبدأ الهوية هو ما يطلق عليه الغزالي مصطلح وحدة الموضوع في مقابل الوجه السابق الذي أطلق عليه (التداخل). ويضرب الغزالي مثالا يوضح من خلاله هذه الوحدة في الموجود بقوله: (الثلج أبيض بارد، فالأبيض والبارد واحد والأبيض هو البارد... ويرجع ذلك الى وحدة الموضوع الموصوف بالوصفين: معناه أن عينا واحدة موصوفة بالبياض والبرودة)[27]. ولا يفوته في نفس الوقت التفرقة بين الهوية بهذا المعنى أي وحدة الموضوع وبين معنى الهو هو كاتحاد للموضوع من خلال الاضافة كما في الأبوة والبنوة والأصغر والأكبر وغيرها. ولا يخفى علينا أن هاتين العلاقتين في مبدأ الهوية أي وحدة الموضوع واتحاده، هما الأساس للحساب المنطقي الرمزي كالضرب والتقسيم والجمع والطرح وما له من لواحق.

ان مسألة اللغة أي التحديد عن طريق الالفاظ كما في الاسم والمسمى والتسمية هي التي وقفت حائلا أمام أصحاب المنطق المتسامي من المتكلمين وأصحاب العينية أي القائلين بالوجه الواحد للهوية كمطابقة دون فهمهم للتداخل ووحدة الموضوع في الهوية. واذا كان الغزالي في كتابه المقصد الاسنى يهاجم تحديد أرباب الأحوال القائم على الرفع للهوية في قولهم بأن الهو هو لا هو هو ولا هو غيره، فانه يكتفي في نقده لأصحاب العينية بعد شرح مذهبهم بالاشارة الى نقده لهم في التهافت . وهذا النقد يقوم على اكتشاف الشيء بذاته عند الغزالي الذي لا يتم فيه التمايز بالزمان والمكان بل بالذات كما في الشيء الواحد الذي له لون وطعم ورائحة وحركة والكل في زمان واحد ومكان واحد، وكذلك بالنسبة لصفات النفس بما لها من علم وقدرة وارادة وحياة وغيرها لا تمايز فيها هذه الصفات بالمكان وما سوء فهم هذا التمايز بين هذه الصفات الا بسبب ربط علاقة العدد بالتقسيم للصفات من خلال تقسيم الزمان والمكان، وهذا هو السد المنيع الذي يؤدي الى سوء فهم وحدة الموضوع في الهوية. ان علاقة اللغة بصفات التداخل وعلاقة الاحصاء بالوحدة هما القطبان الأساسيان في تحديد الغايات والمقاصد واللواحق المكملة التي يختم بها الغزالي هذا الكتاب.

يضع الغزالي كتابه (المعارف العقلية) في ضوء قوله تعالى (وأحصى كل شيء عددا) ليحل مشكلة العلاقة بين اللغة والرياضة، مبتدئا بالتوحيد بينهما من حيث أن (الكلمة هي الوحدة)[28]. ويرد العقل الكلي في أساسه الميتافيزيقي الى الكلمة ويرد المنطق الى العقل الكلي، ويوازن بين العالم الصغير (أي الانسان) والعالم الكبير. (بوالجملة يناسب كل جزء من أجزاء ذاته (أي الانسان) جزءا من العالم)[29]. وهذه المناسبة والمماثلة ترتد الى التصور القائل بأن الانسان صورة للعالم وبالأحرى صورة للرحمن. ولكي لا يقع الغزالي في متناقضات التشبيه ووحدة الوجود وغيره يشرح نظريته في الخلق عن طريق

السببية المجردة ليعارض نظرية الفيض أو الصدور التي سادت عند فلاسفة الاسلام وعلى الخصوص الفارابي وابن سينا. ويلجأ الغزالي في هذا الكتاب الى شرح نظريته في الخلق عن طريق الحساب (فالحاسب عاد، والعدد شيء زائد، وأصل العدد واحد، حتى أحصى من الكلمة التي هي الوحدة الى المرتبة الأخيرة التي هي العاشرة... فيرجع من نهاية عدد العشرة الى بداية الوحدة، والعشرة راجعة الى الواحد الأول وهو العقل الكلي، والعقل الكلي أثر كلمة من كلام الباري تعالى، والنطق أثر من العقل الكلي)[30].
ورغم خصوبة هذا النص وتشعبه فانه يمكننا تلخيص أهم معانيه المتعلقة بالمنطق الرياضي فيما يلي:

أ ـ أصل العدد واحد: وهذا القول يعني رفض الغزالي كون الصفر عددا، ولا أدل على ذلك من مهاجمته الكلام المعتزلي المؤدي الى القول بالأحوال، فالصفر حسب نظرية الأحوال كمية خالية من حيث أنه لا موجود ولا معدوم وهو الذي يقيم عليه العرب نظريتهم في العدد ومن باب التوضيح نقول ان تعريف الأعداد في نظرية بيانو من خلال مسلمة الصفر كما في قوله الواحد هو التالي للصفر، ولا يُغْني هذا عند الغزالي عن حل التناقض في الرياضة أيا ما كان الأمر، وذلك اما أن تكون عبارة التالي للصفر مطابقة للفظ العدد واحد فيكون مجرد تكرار أو أن تحل كلمة التالي محل الجنس وهذا ما وضحه الغزالي في محك النظر بأنه يؤدي الى زيادة تؤدي الى التناقض وهو ما سنعود اليه في حديثنا عن المنهج الجدلي.

ب ـ ان تحديد الأعداد في العشرة المتكررة لا يعني الموازاة لنظرية الصدور بتحديد هذا العدد كما عند ابن سينا، بدليل اختلاف المحتوى والتكرار. ان التكرار هو الحل الوحيد لتعريف العدد المفرد والمركب كما في الجمع والطرح وغيره كعلاقة واحد بواحد، وللمزيد من الوضوح يمكن الرجوع الى تحليل برتراند رَسَلْ لهذه العلاقة في أصول الرياضة.

جـ ـ العدد شيء زائدٌ: ويعني الغزالي بهذه العبارة الى كونها تفسر الفرق بين السببية المجردة ونظرية الصدور، كما يعني بها أيضا ايجاد الحل لمشكلة التناقض والتكافؤ كما أوضحها على نحو آخر في تهافته. واذا كان الصفر العربي كمسلمة يستطيع أن يسور البداية للعدد فانه يقف عاجزا عن هذا التسوير لاثبات التناهي للاعداد مما يجعل القول بأن $1+1=2$ يفتقد اليقين الذي يشترط تحديد كل الأعداد، ولا يجد الغزالي حلا لهذه المعضلة الا من خلال التنميط بقوله (العاد لا يدخل في المعدود)[31]. وقد استطاع برتراند رسل في كتابه السالف الذكر أن يبرهن عن التناقض الرياضي في صورة معادلة، ولم يجد حلا هو الآخر سوى القول بأن كمية الكميات عادة وليست معدودة. واذا كان برتراند رسل يرد اكتشافه لهذا التكافؤ والتناقض الى (نقد العقل المحض) فمن باب أولى أن نرد هذا التكافؤ في المعارف وأصول الرياضة لتهافت الفلاسفة حيث سنرى أن ما فعله كانط لا شيء جديد سوى تكرار هذا التكافؤ على الترتيب كما في التهافت.

يصعّد الغزالي هذه الوحدة بين الحساب واللغة والمنطق من خلال شرحه لمعاني الكتابة والقول والكلام وغيرها محاولا اثبات هذه الوحدة بين احداث عالم الظواهر وعالم القيم وبين المنطق واللغة متعرضا لبعض التفاصيل لتحديد للكلام اللغو والذي لا معنى له أي ما لا يرتد الى الوحدة المنطقية منتهيا بالغرض المطلوب الذي يمثل الباب الخامس من كتاب المعارف ويختفي وراء هذا الغرض مراد الغزالي من هذا الكتاب كما في الفصل الثالث من هذا الباب ألا وهو رد وحدة العلوم الى وحدة واحدة من خلال الوحدة التي تربط بين المنطق وعلاقته باللغة والحساب والهندسة بما لها من لواحق، ويرد الغزالي هذه الوحدة الى ما يسميه بالألف الروحي حيث يقول: (فالألف صورة لطيفة روحانية في غاية الدقة والطول الذي لا عرض له: يخرج عنه شكل ويسمى حينئذ خطا، وهو منبع الحروف كالواحد في علم الحساب أصل الأعداد، والخط في علم الهندسة أصل الاشكال)[32].

ان كتاب (المعارف العقلية) رغم صغر حجمه، فانه من أدق الكتب وأصعبها للغزالي، وقد عرف بالأندلس في فترة مبكرة، واذا كان ابن الطفيل يذكر في (حي بن يقظان) أن هذا الكتاب ليس من كتب الغزالي المضنون بها على غير أهلها، فان المبشر (ريموند لول(R. LULL) في أواخر القرن الثالث عشر والذي اهتم بمنطق الغزالي على وجه الخصوص ألف كتابه (الفن الكبير) في المنطق Ars Magna كمحاولة لفهم المعارف من خلال رد الوجود الى الاشكال الهندسية، وقد جاءت هذه المحاولة ساذجة كما رأى ديكارت بحق، وما محاولة ديكارت في كتابه (قواعد لهداية العقل) رد العلوم الطبيعية الى العلم الرياضي الى المنطق كافية لفهم المعارف، خاصة وأن اشكالية الشيء بذاته وتحديد العلاقة بين العقل والمخيلة وغير ذلك من المسائل جعلت ديكارت يعرض عن اكمال هذا الكتاب متجها الى منهج ابن سينا في تحديد العقل وذلك كما في التأملات والمبادىء لديكارت.

أما ليبنتز G. Leibniz الذي يعترف برد أصول فلسفته الى الفكر الكلامي واصفا اياه بالتراب المتبربر الذي وجد به الذهب المكنوز، فانه كعادته لا يتورع في فنه الجامع Ars Compinatora أن يأخذ بمصطلحات الغزالي كما هي في المعارف العقلية حيث يرد الخلق الالهي للعد والتعقل (cum deus calculat et cogitationem exercat fit mundus) ويأخذ بمصطلحات الغزالي كما هي مثل العقل الكلي والنفس الكلية والعلم الكلي وهلم جرا، ويضع مصطلح (العلامة الشاملة Characteristica Universalis) بدل الألف الروحي ليعبر بها عن وحدة العلوم، وهكذا يتجاوز لايبنتز ديكارت في رده الرياضة الشاملة الى الحكمة الشاملة.

واذا كان الغرب يعتبر ليبنتز هو المؤسس للمنطق الرياضي من خلال هذا الفن، فان الأمر المحير ليس هو موقف مفكري العصر الوسيط والحديث من (المعارف العقلية) بل

موقف المعاصرين من هذا الكتاب كما في التوافق بينه وبين الذرية المنطقية عند برتراند رسل وفتجنشتين، واذا كنا نعلم بوجود مخطوطة عربية لهذا الكتاب باكسفورد، فاننا لم نعرف بعد هل توجد ترجمة لاتينية أو عبرية لهذا الكتاب، رغم المحاولات الجادة في الغرب لتحقيق ترجمة الكتب الفلسفية في هذه الأيام. ورغم الدراسات والمناقشات القديمة التي دارت حول هذا الكتاب في الشرق والغرب على السواء. ان محاولة برتراند رسل اظهار رده لاكتشاف التناقض في الرياضة الى تكافؤ الأدلة في (نقد العقل المحض) لكانط يمكن فهمه بسهولة رغم مطابقة تكافؤ الأدلة في التهافت والنقد ورغم الاتفاق في أساس هذا التناقض ألا وهو اكتشاف الشيء بذاته الذي يوضحه الغزالي بصورة أجلى مما هو عند كانط، وقد نتجاوز الاتفاق في تنميط التناقض الرياضي في (أصول الرياضة) والمعارف العقلية من خلال القول بأن (العاد لا يدخل في المعدود) عند رسل والغزالي، ولكن تبقى أمامنا مشكلات أخرى متعددة في الاتفاق بين الغزالي ورسل مثل نظرياتهما عن الاوصاف والاصناف وعلاقة الواحد بالواحد وغيرها في تعريف الأعداد أيا كانت مفردة أو مركبة.

ان فهم (رسالة منطقية فلسفية Tractatus Logeco - Philosophecus) وذريتها لا يتحقق الا بفهم نقد العلية كما هو الشأن في كتاب (المعارف العقلية) ويمكننا رد هذه الذرية بسهولة الى نقد العلية عند هيوم الذي لم يتجاوز الجانب المنطقي من هذا النقد كما يمثل أحد هذين القطبين، حيث يرى الغزالي بأن نقد العلية لا يتكامل في تحليلاته الثلاثة أي التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل الا من خلال الاعتراف بالقطب الأساسي ونعني به نظريته عن الجواهر المغلقة أو الشيء بذاته. واذا كان كانط قد أكمل هذا النقص عند هيوم، فانه لم يقدر على توظيفه في فهم وجهي التداخل ووحدة الموضوع لمبدأ الهوية، وهما الأساس في تطور المنطق الرياضي. ومما لا شك فيه أن أخذ كانط بالمنطق المتسامي الكلامي (الأشعري المعتزلي) هو الذي وقف حائلا دون الفهم لوجهي الهوية الجديدين، وما محاولة تفسير الصورة التخطيطية لرسالة فتجنشتين على أنها موازية لنقد العقل المحض الا محاولة تعسفية لهذه الفوارق، وغيرها، واذا كان لا بد من تفسير مقارن، فمن الأجدى أن تقارن الرسالة المنطقية بالمعارف لما لهما من تطابق في الأصول خاصة من خلال ربط اللغة بالمنطق بالرياضة، واذا كان التحجج الاستشراقي بالاعتراف التاريخي يقف حاجزا أمام مثل هذه المقارنة التي قد تختزل طريق العلم، فان لتفسير التاريخ من خلال الكتابة كما يذكره صاحب المعارف العقلية ما يدحض مثل هذا الوهم خاصة اذا ما أخذنا في الاعتبار ما طرحه الغزالي في الباب الأول من المعارف على أن المنطق كمعنى، شيء واحد مهما تعددت اللغات.

يطمح المنطق الرياضي ليكون الصورة الحقيقية لوحدة العلوم في المستقبل، واذا كانت الدراسات الجادة لأمثال برتراند رسل وفتجنشتين قد اقتربت من هذه الحقيقة،

فانها لا تزال منقوصة، ونحن بدورنا نعتقد أن كتاب المعارف العقلية قد استطاع أن يصل الى هذه الصورة الحقيقية لوحدة العلوم في أصولها لا في تفاصيلها. ان الرسالة المنطقية الفلسفية لفتجنشتين كانجيل للوضعية المنطقية تغافلت شرط المشروط، ويمكن توضيح نموذج هذا التغافل من خلال الجملتين الأولى والأخيرة لهذه الرسالة حيث يقول فتجنشتين في القضية رقم (1) من هذه الرسالة (العالم هو كل ما هنالك)، ولعمري كيف تمر هذه المغاصة على برتراند رسل الذي قدم لهذه الرسالة وأشرف عليها مع زميله جورج مور. ولعل المتكلمين على حق حينما حرموا الكلام عن الكل والجميع لعدم القدرة على تحديد الكل رغم عدم معرفتهم بالأساس الذي يقوم عليه جدل الكلي كما أوضحه الغزالي فيما بعد، وكما أكد عليه رسل في التناقض الرياضي وهذا الخلط بين الشرط والمشروط هو الذي اضطر البعض الى البحث عن العناصر الميتافيزيقية في الرسالة رغم تناقض هذه العناصر مع القضية الأخيرة منها حيث يقول فتجنشتين (ان ما لا يستطيع الانسان أن يتحدث عنه ينبغي له أن يصمت عنه) وهذه هي عقدة العقد للوضعية المنطقية في فصلها بين الميتافيزيقا كشرط وبين العلم كمشروط. ان الغزالي نفسه ومن بعده كانط يرفضان تحديد الشرط كعلم ولكنهما في نفس الوقت ينمطان العلاقة بين الشرط والمشروط واذا كان بعض المناطقة قد أدركوا أخيرا بأنه لا يمكن التحقيق من مبدأ التحقق فانهم لا يزالون في اصرارهم على القطيعة المطلقة بين الشرط والمشروط مما أدى بالوضعية العلمية إلى رفض العلوم الانسانية وحقيقة الوجدان بما له من حرية. ان نمذجة الغزالي للانسان بحقيقته ومظهره كنسخة مصغرة للعالم جعلته يدرك حقيقة الوحدة بين العلوم الصورية والرياضية والعلوم الانسانية المرتبطة بقضية الحرية، ولا أدل على ذلك من وحدة دائرة هذه العلوم كما في كتابه معارج السالكين.

ان دراسات جادة لكتاب المعارف العقلية تحتاج الى عقول تماثل عقول أصحاب المنطق الرياضي المعاصر، ودراسة مثل هذه العقول للمعارف العقلية في صورته المتكاملة لكفيلة لاختزال الطريق لاثبات المنطق الرياضي كصورة حقيقية لوحدة العلوم في تفاصيله وأصوله.

4 ـ التأسيس الجديد للمنهج الجدلي:

ظهر الجدل كمنهج في الفكر الانساني منذ فترة مبكرة، ويمكننا القول بأن زينون في الفكر اليوناني جمع في جدله بين جدلية الحركة كما في مسألة اتصال الحركة وانفصالها والجدلية المنطقية كما هو الحال بالنسبة للوحدة والكثرة في الوجود والتشابه واللاتشابه والمساواة واللامساواة، واذا كان زينون قد اعتمد على أمثلة جزئية، فاننا نجد افلاطون يطبق الجدل المنطقي على نظرية المثل، وبغض النظر عن التفاصيل المتعلقة بالجزء الثاني من محاورة بارمنيدس فاننا نجد جدل افلاطون يؤدي الى التسلسل الى ما لا

نهاية أو ما يعرف بمثال الرجل الثالث كما أدى الى مشكلة المشاركة والمفارقة بالنسبة للمثل.

انتقلت نظريات الجدل القديمة الى الفكر العربي الاسلامي وتطورت في تطبيقاتها ومعانيها وايجاد الحلول لها، فها هو الفارابي يرد المثل الى العلم الالهي ويوحد بين الوحدة والوجود في المبدأ الأول من خلال الوجود الخاص كما في مدينته الفاضلة وينهي بذلك اشكالية التسلسل، وها هو ابن سينا يحول المثل الافلاطونية الى ماهيات وصور ذهنية ويتخذ من المطابقة بين ما بالأذهان لما بالأعيان حلا لمشكلة المشاركة والمفارقة. أما جدلية المفاهيم الرياضية كالمساواة واللامساواة فيجد لها ابن سينا حلا بتحديده للأحكام الرياضية على أنها لازمة ضرورية وبالأحرى كأحكام تركيبية ضرورية.

وإذا كانت هذه الحيل السينوية لا تنطلي على أرباب الأحوال من المتكلمين لما لهذه الحلول من اشكاليات واضحة، فانهم يحاولون حل التناقض بين الوحدة والكثرة من خلال التوحيد للعقل المتسامي على اعتبار أن من وظيفة العقل وبالأحرى ماهيته تتمثل في هذا التوحيد كمنطق متسامي يتجاوز المنطق الصوري. وبغض النظر عن تطور نظريات الجدل عند المتكلمين مثل جدل المعاني عند معمر المعتزلي والطفرة عند النظام وجدل الصيرورة عند بعض الأشاعرة والمتصوفة، فاننا نجد أبا حامد الغزالي يؤسس المنهج الجدلي في صورته الجديدة من خلال تكافؤ البراهين العقلية القائمة على مبدأي الهوية والسبب الكافي ويقيم هذا التكافؤ على نظريته في المعاني المفردة غير المركبة، وبالأحرى الشيء بذاته لخلوه من عوامل التحديد أي الزمان والمكان كما في الوجود بمعناه الكلي العام. ويضع في المسائل الأربعة الأولى من تهافته أربع صور لهذا التكافؤ يبدؤها بتكافؤ الأزلية أي تكافؤ تناهي ولا تناهي العالم في الزمان والمكان، ويليها تكافؤ الأبدية القائم على تكافؤ الاتصال والانفصال في المادة والحركة، ولا يقف الغزالي بهذا التكافؤ عند حدوده السلبية بل نجده ينمط هذا الجدل من خلال تصوره عن معطيات التحديد كالزمان والمكان وغيرها على أنها في وجودها مثالية وموضوعية في آن واحد، وفي المسألة الثالثة يوضح تكافؤ الضرورة والتلقائية وفي المسألة الرابعة يتعرض لتكافؤ تسلسل العلية من عدمه، واذا كان هيجل يؤكد على كثرة الفلسفة فانه لم يوظف من هذه الكثرة الا جدل الصيرورة أما الغزالي فانه بتنميطه لجدله الاشكالي نجده يأخذ بانساق الفلاسفة والأشاعرة والصوفية وغيرها على أنها صحيحة في حدود مسلماتها.

واذا كان كانط قد استوعب هذا التكافؤ في حدود هذه الصور الأربعة فان ما يتميز به الغزالي هو تطويره لهذا التكافؤ في الوجود الى التناقض في كل مفهوم كما سبقت الاشارة الى ذلك. ودعك من التغطية الهيجلية القائمة على المركزية الغربية في رد مذهبه القائم على جدل التناقض الى افلاطون، ويكفي أن نشير الى جدلية الروح في

تطورها الى المطلق عند الغزالي وهيجل لا تفترق الا في وقوف هيجل بهذه الروح عند الدين المسيحي بينما نجد هذا التطور ينتهي عند الغزالي في تطابقه مع الدين الاسلامي كخاتم للأديان.

ان جدل الكلي وجدل التناقض كما يحددهما الغزالي أصبحا هما المحركان الفعليان لهذا المنهج في تفسير تطور العقل التاريخي وذلك اما عن طريق الصيرورة أو التنميط كتحديد، ، وإذا كانت صيرورة المادية التاريخية تقف في خط مواز لصيرورة المثالية الهيجلية ولا نقول بأنها تناقضها، فان كليهما يهملان الموازاة بين العالم الصغير والكبير على اعتبار أن الصراع في الانسان يشمل وجوده المعنوي والمادي الكلي والجزئي على السواء. ولا تفوتنا الاشارة الى أن الغزالي أكمل مثاليته المطلقة في مشكاة الأنوار بهذه الصيرورة في الانسان كما في احيائه. واذا كان سارتر قد أدرك القصور في المادية الجدلية بادخاله الفردية في الصراع فانه أخطأ في تصوره للعلاقة بين الحرية النسبية والحرية المطلقة[34]. وهذا القصور هو ما حاول الغزالي تجنبه خاصة في كلامه عن الصبر والشكر من خلال علاقة الجواز المحتوم أي الموت بالخوف المؤدي للعمل على اعتبار أن الانسان كمشروع يطمح بحريته الى الاقتراب أو الوصول الى الحرية المطلقة وأما بقية مظاهر التنميط فقد سبقت الاشارة الى بعضها كما في تنميط التناقض الرياضي عند رسل ووحدة العلوم عن طريق اللغة والمنطق عند فتجنشتين، وتنميط الجدل الكوني عند كانط، وهلم جرا.

5 ـ منهج العلوم الانسانية:

أ ـ منهج المطابقة والاستقراء: يعتبر علم الرواية والدراية هو المسؤول الأول على تحديد منهج الاستقراء بما له من اتفاق واختلاف واتفاق في الاختلاف والاختلاف في الاتفاق والاحصاء ووضع الفروض وتحقيقها، وقد وضع لهذا المنهج (فن مصطلح الحديث) الذي اتخذ من التواتر منطلقا في نشأته مما أدى الى منهج المقارنة الذي أدى الى وضع المصطلحات والتحديات في اطار الاستقراء الجزئي والاحصائي، وسرعان ما انتقل هذا المنهج الى العلوم الطبيعية كما عند جابر بن حيان والحسن بن الهيثم وغيرهما. وقد أثر منهج التواتر في تأسيس علم أصول الفقه بصورة مباشرة وغير مباشرة ليضع قوانين تطور العلوم الاجتماعية ووجد الاصوليون في منهج قياس الغائب على الشاهد ملاذهم في تحديد أو تفسير الظواهر الاجتماعية والحياتية كما هو معروف، ولقياس الغائب على الشاهد وعلاقته بترسيخ التواتر أثره المباشر في تحديد القياس الاستقرائي اللاشعوري الذي يؤدي الى الحكم الكلي من خلال تكرار الحكم الجزئي. ومن أهم المذاهب الكلامية التي وظفت القياس الاستقرائي الفقهي في تأسيس النهج المتجريبي الاحتمالي هو المذهب الأشعري.

ب ـ منهج المعايشة:

ظهر هذا المنهج كمحاولة لمعرفة من هو الراوي؟ وما حقيقته؟ ولمعرفة هذه الحقيقة صعوبات في العلوم الانسانية لما لها من علائق متعددة لا يمكن حصرها الا بتحديد الحياة الفردية وذلك بما لها من وجود جزئي وكلي وصيرورة، وهكذا اقتضى الأمر معرفة الراوي في أفعاله وأقواله وسيرة حياته وعلومه والمحيط الذي يعيش فيه ومعايشاته الخاصة والعامة وهلم جرا، وقد اقتضى فهم هذا الأفق تقمص شخصية الراوي من خلال معايشة معايشاته، واذا كانت معايشة المعايشة لا تتحقق الا بالتطابق النسبي في الفهم، فقد حدد لهذا الفهم منهج عملي بمعرفة الحقيقة قدر الامكان، وهو المنهج الذي يسمى «علم الرجال» كما انعكس هذا المنهج على تطور العلوم الانسانية بمعناها الواسع، وقد كان من بين مظاهر هذا الانعكاس تحديد طبقات العلماء ودرجات علومهم وقيمهم المستمدة من سير حياتهم ومعاملاتهم واختلاف تخصصاتهم وهو المنهج الذي نحتاج اليه في نقد العقل التاريخي الذي نحن بصدده.

جـ ـ فهم الكل من خلال الجزء:

ظهر هذا المنهج على نحو خاص عند المتكلمين كمحاولة لفهم معاني القرآن، بما له من محكم ومتشابه ومناهج، وهو المنهج الذي اعتمد عليه المتكلمون في وضع نظرياتهم ومناهجهم وفي تحديدهم للصفات وتحديد نظرياتهم فيما يخص وحدة العقل العملي والنظري كما في نظرية الأشاعرة عن حرية الاختيار وجبرية الفعل وكما في نظرية المعتزلة عن حرية الفعل والاختيار والالزام الخلقي والفعل المتولد وغير ذلك من النظريات المعروفة في علم الكلام بل استطاع الأشاعرة من خلال استقرائهم للمعجزات الحسية في القرآن أن يؤسسوا المنهج التجريبي من خلال نقدهم لقوانين العلية أي نقدهم لقانون التساوق لاثبات معجزة عيسى عليه السلام، وقانون التلاحق لاثبات تحول العصا الى ثعبان ونقدهم لقانون التأثير المتبادل لاثبات معجزة ابراهيم الخليل. وقد أدى هذا النقد الى ظهور نظرية الاحتمال في العلم الطبيعي من الأشاعرة الى يومنا هذا. وهكذا تحددت الانساق والمذاهب الفكرية باتخاذ بعض الآيات القرآنية كمسلمات وذلك كما في الالزام الخلقي عند المعتزلة، حيث يعتمدون في تأسيسه على بعض الآيات كما في قوله تعالى (انا هديناه النجدين) وكذلك يؤسس الأشاعره نظرية الكسب أي كسب الفعل القائم على حرية الاختيار من خلال معاني بعض الآيات كما في قوله تعالى (وما رميت اذا رميت ولكن الله رمى). ولم يقتصر الأمر على الفرق الكلامية في اتباع هذا المنهج بل نجد فلاسفة الاسلام يهتمون به كما سبق وأن رأينا ابن سينا يرد مذهبه الفلسفي الى الدليل الوجودي من خلال قوله تعالى (أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) بل نجده يؤسس نظريته في المعاني الذاتية المقومة أي الأحكام التحليلة من خلال تفسيره وتأويله

لسورة الاخلاص، وقد اعتمد أصحاب التفاسير على هذا المنهج بصورة خاصة.

د ـ الفهم الدائري أي فهم الكل من خلال الجزء والجزء من خلال الكل:

ظهر هذا المنهج في الفكر العربي الاسلامي منذ فترة مبكرة، ولا أدل على ذلك من منهج الحارث بن أسد المحاسبي في تحديده لماهية العقل وفي محاولته لفهم معاني القرآن. ووضع كتابه (ماهية العقل) بعد تتبعه لآيات القرآن التي لم يجد فيها تحديدا لوجود العقل الا من خلال فعله، وهذا مما جعله يعرف العقل بأنه (غريزة والمعرفة عنه تكون) ويستمر في تعريفه للمعرفة على أنها فعل العقل من خلال نظريته عن الفهم كعلوم ضرورية تحدد منهج الاستنباط الذي يسميه (البيان) وهكذا يستمر في تحديد المعاني المتعلقة بالعقل العملي والنظري من خلال تحليله لما هو جزئي وكلي في الآيات القرآنية والسور على اعتبار أن القرآن فهم العقل، أما في كتابه (فهم القرآن ومعانيه) فقد حدد منهج الفهم والتأويل في جملة من القواعد التي من بينها معرفة المحكم والمتشابه برد المتشابه الى المحكم ومعرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب التقديم والتأخير، والموصول والمفصول، وضرورة معرفة اللغة معرفة دقيقة ليتحقق التأويل، وقد طبق هذا المنهج على الجزء والكل متخذا من النقد للفرق الكلامية سلما لتوضيح فهمه وتأويله للجزء من خلال الكل والكل من خلال الجزء.

لقد توسع الغزالي في تطوير خطوات هذا المنهج واضعا نصب عينيه علم اللغة كأساس للفهم والتأويل بما له من لواحق كالقراءات والأصوات والتراكيب والتقاطيع والتقديم والتأخير وما الى ذلك، ولكي نفهم كتابة الكاتب لا بد من الاحاطة بالعلوم التي درسها هذا الكاتب وما الاحاطة بجزء منها الا تحديد لنسبة الفهم بهذا الجزء، ووضع الغزالي قواعد متعددة للفهم والتأويل موزعة في كتبه ملحا على ضرورة التجاوز والابتعاد عن التقليد. ومن نماذج تطبيقاته لهذا الفهم الدائري ما نجده في كتابه (جواهر القرآن ودُرُرِه) حيث يرد المعاني الى الصفات الالهية باعتبارها أساس العلم والعمل ومن خلال تحليله وسبره للجزء والكل يضع نظريته في المعاني التي يقسمها الى معاني ذاتية مقومة ترتد اليها الأحكام التحليلية، والمعاني اللازمة التي ترتد اليها الأحكام التركيبية، والمنهج، ويحاول حصر هذه المعاني من خلال حصره لآيات القرآن المرتبطة بهذه المعاني والتي ترتد اليها بقية التفاصيل كما يحدد نماذج لفهم الكل من خلال الجزء ولفهم الجزء من خلال الكل.

وما هو جديد عند الغزالي في توظيفه لمنهج الفهم والتأويل هو التعددية كما في نظريته عن المثالية الموضوعية في التهافت وعن المثالية المطلقة في مشكاة الأنوار ونظريته الوجودية في احياء علوم الدين وغيرها. كل هذه النظريات ترتد الى فهمه على أن الانسان نسخة من العالم بوجوده الحسي والمعنوي. كما استطاع الغزالي في ضوء منهج

الفهم أن يوظف المنهج التحليلي من خلال السبر والتقسيم في شتى المجالات، بل استطاع أن ينمط العلوم من خلال اكتشافه لصحة انساق النظريات المتضاربة في حدود فروضها ومنطلقاتها المتعددة كشروط يتحقق من خلالها المشروط، ولم يكن ابن رشد مخطئا في وصفه للغزالي بأنه (مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف).

استطاع الصوفية أن يوظفوا منهج العلوم الانسانية كمطابقة ومعايشة في حضورهم وفنائهم وبقائهم، وقد امتد هذا المنهج الى العديد من العلوم الأخرى كمنهج الأصوليين والفقهاء والمؤرخين والمفسرين، بل شمل هذا المنهج العلوم الموضوعية في تحديد خطوات المنهج التجريبي من الفرض الى الملاحظة والتجربة والمقارنة الى وضع قوانين العلم الطبيعي، وذلك لما لهذه الخطوات من علاقة بمنهج التواتر.

واذا كان الفكر الأوربي قد اكتشف منهج العلوم الانسانية من جديد، فان مرد هذا الاكتشاف الى أسباب لاهوتية ودينية من شلاير ماخر الى فلهم دلتاي الى غيرهما. ولكن المركزية الغربية تأبى الا أن توظف هذا المنهج في تقنين حركة التاريخ للغريب. ان حركة التاريخ العربي المعاصر تقع بين فكي هذا التغريب المقنن بدمج منهج العلوم الانسانية ومنهج العلوم الموضوعية، لاعتقاد الغرب في أن الانسان العربي والغريب عن الغرب بعامة جزء من الطبيعة، وسنوضح نموذج هذا التغريب من خلال نموذج قوانين التطبيع كما يراه الاستشراق وعلم الاجتماع الاستعماري في الفكر الأوربي المعاصر، وذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب.



المبحث الثاني:
المنهج التجريبي بين العلوم الموضوعية والاجتماعية

أ ـ المنهج التجريبي والعلم الطبيعي:

يصعب تحديد المنهج التجريبي في تفاصيله كما في الفكر العربي لما له من تداخل مع المناهج السابقة من اعادة تأسيس المنطق الصوري الى المنطق المتسامي الى المنطق الجدلي والرياضي الى منهج العلوم الانسانية والمنهج التحليلي وهلم جرا، وكذلك لعلاقة وحدة العقل التجريبي بنظريات العقل الأخرى كالعقل الجدلي ووحدة الفهم ووحدة العقل العملي، اما التنوع والتكامل في هذا المنهج فمرده الى كثرة النظريات حول ملكات المعرفة الأخرى من التصور الذهني وعلاقته بالانطباع الى ملكة التمييز او ملكة الحكم وعلاقتها بتحديد القانون الجزئي من حيث أنه قضية في عين، الى حكم العقل وتحديده للقانون الطبيعي الكلي في ضوء تكرار الاستقراء وتواتره وما له من علاقة بالقياس الاستقرائي التمثيلي اللاشعوري في مقابل القياس المنطقي الضروري الى الحدس التجريبي لوضع الفروض في مقابل الحدس الالهامي وهلم جرا.

اتفق مفكرو العرب في تحديدهم للمادة بالتحيز اي الامتداد واختلفوا في تحديدهم لهذا التحيز باختلاف تصورهم عن السبب الكافي. وينجح ابن سينا ايما نجاح في التوحيد بين المادة كامتداد والطاقة كحركة من خلال مبدأ الاتصال الذي يرتد الى مبدأ اللاتمايز في الزمان والتمايز في المكان كسبب كاف لتحديد حتمية القوانين الطبيعية كتساوق وتلاحق وتأثير متبادل[1].

فصل صانع الكيمياء أي جابر بن حيان[2] بين ماهية المادة كامتداد وبين كيفيتها كطاقة ايا كانت فاعلة او مفعولة او منفعلة: ولا يهمنا اشتقاق مصطلح الكيمياء من

يكمي بمعنى الستر والخفاء او من النسبة الى الكمية، بقدر ما يهمنا اكتشاف ابن حيان لنظرية التكميم «الحاصرة المشتملة على قولنا الاعداد... وسائر الارطال والاعداد والاقدار من الموازين والمكاييل»[3] وبهذا التكميم وفصل الطاقة عن المادة يصل ابن حيان الى تحديد خطوات المنهج التجريبي كاستقراء وقياس وفروض وما الى ذلك، ويضع نظريته عن الاحتمال من خلال القياس الاستقرائي التمثيلي الفقهي الذي يعتمد بدوره على (المجانسة ومجري العادة ودليل الآثار)[4] ويسمى المجانسة «الانموذج» ويعني به القياس الاستقرائي الذي يحدد القانون الطبيعي بالانتقال من الحكم الجزئي الى الحكم الكلي وهو قياس الغائب عن الشاهد كما حدده الاصوليون، واذا كان المتكلمون قد حددوا مصطلح (مجرى العادة في الطبيعة) لكي يردوا القوانين الطبيعية الى المشيئة الالهية، فان جابر بن حيان يحدد[5] احتمالية هذه القوانين من خلال العلاقة بين مجرى العادة و(لما في النفس من الظن والحسبان) ومما لا شك فيه ان نظرية التوقع لابن حيان كظن وحسبان هي الاساس الذي يقيم عليه الاشاعرة نظريتهم في ترسيخ القوانين الطبيعية من خلال التعود والاعتقاد. ان توقع الحسبان هو الذي يقيم عليه ابن حيان نظرية احتمال القاعدة الثابتة او ما يسميه الاشاعرة فيما بعد (الاحتمال الجزمي)، ويؤكد ابن حيان على هذا الاحتمال المرتبط بالتكميم في اكثر من نص كما في قوله: (اذا كان مقدار ما يقع في النفس من هذا المعنى، فما ترى يكون فيما لم يشاهد قط إلا على هذا الوجه)[6].

ولا ندري هل استطاع ابن حيان ان يكتشف في ضوء توقع الظن الشق الثاني من نظرية الاحتمال وهو ما يسميه الغزالي (الاحتمال الاكثري) خاصة وان ابن حيان يشترط لفهم مذهبه الاطلاع على كل ما كتبه، الذي ضاع بعضه والذي ضاعت بعض اصوله المترجمة للاتينية والذي لا يزال بعضه الآخر مخطوطا لم يحقق بعد، والمستقبل وحده كفيل بمعرفة عما توصل اليه ابن حيان من اكتشافه لنظرة الاحتمال في شموليتها او في جانب منها، وحتى ابن سينا صاحب الحتمية الضرورية حينما يهاجم كيمياء ابن حيان في اكثر من كتاب وفي اكثر من نص نجده لا يشير الى شمولية الاحتمال في مذهب ابن حيان، اما دليل الآثار فهو الضابط المحدد للقوانين الطبيعية الحتمية منها والاحتمالية عند مفكري العرب كفلاسفة ومتكلمين وهو ما يعرف بمبدأ السبب الكافي وهو المبدأ الذي يقيمه ابن سينا على قاعدتي التمايز واللاتمايز، اما الغزالي فقد حدد الصيغة السائدة لهذا المبدأ بقوله (كل حادث فله سبب) او (كل طار فله سبب) ويبقى مبدأ الرد السببي الى التمايز واللاتمايز منذ أن حدده ابن سينا كأساس لتحديد نظريات قوانين العلم الطبيعي رغم اختلافها كحتمية او احتمال او كحتمية متسامية او حتمية ضرورية من المعتزلة الى ابن سينا الى الاشاعرة او ما يطابقه في الفكر الحديث والمعاصر، كما في مدرسة لايبنتز وأخذهما بالحتمية الضرورية السينوية ونيوتن وكانط في الاخذ بحتمية المعتزلة المتسامية، وهيوم والفلسفة العلمية في اخذهما باحتمال الأشاعرة.

يوحد ابن الهيثم بين المكان والمتمكن[7] ولا يسلم بالخلاء الذي تتحرك فيه الذرات حركة تلقائية كما فعل الاشاعرة، ومن خلال هذا التوحيد بين المكان والمتمكن يصل ابن الهيثم الى تطبيق الرياضة على الطبيعة كما في علم الجبر، كما يصل الى القول بحتمية القوانين الطبيعية وثبات الطاقة في الوجود، لأن كل حركة ستدفع بغيرها في صورتها الدائرية، وهذا التوحيد بين المكان والمتمكن وتدفع الحركات الحتمي الثابت هو ما أخذ به ديكارت كما في كتابه المقال عن المنهج، ان التداخل بين المكان بمعناه الرياضي والوجود المادي يحدد لأبن الهيثم استخدام الرياضة في العلم الطبيعي ابتداء من الاحساس وذلك كما في مماثلتنا لحركة الضوء في خطوط مستقيمة من نقطة ما وفي كل الاتجاهات بحاسة البصر، واذا كان شرام يشيد بتميز ابن الهيثم عمن سبقه في تحديد تجاربه الضوئية عن طريق الاستنباط الرياضي كما في كتابه (ابن الهيثم الطريق الى الفيزياء)[8] فاننا نجد صاحب (منهج البحث العلمي عند العرب) لا يتنبه الى كيفية رد أبن الهيثم الادراك الحسي الى الاستنباط الرياضي من خلال المفاهيم الرياضية كالتساوي والاختلاف والتفاضل وغيرها، بل نجده في نفس الفقرة يرد العلاقة عند ابن الهيثم بين العناصر الحسية وصورها العقلية الى العلاقة بين الهيولى والصورة عند ارسطو[9] ان القاسم المشترك بين الاستنباط الرياضي والاستقراء التجريبي يتحدد بتحديد ابن الهيثم لوظيفة العقل في المقارنة، وهذه المقارنة هي التي تحدد التدرج الاستقرائي والتحليل الرياضي على السواء، واذا كان فرنسيس بيكون قد اهتم بالجزء الاول من وظيفة المقارنة العقلية، فان ديكارت اهتم بالجزء الثاني حيث ان منهجه في التحليل والتركيب يعتمد على هذا الجانب من فهم العقل.

واذا كان الاستنباط بشقيه الاستقرائي والرياضي يعتمد على التعاقب في الادراك فان للحدس كادراك مفاجىء ما يساويه ويماثله في الوجود الحسي، ان التجارب الضوئية لابن الهيثم هي التي اثبتت تعاقب حركة الضوء وحدوثه دفعة واحدة (لأن وصول الضوء من الثقب الى الجسم المقابل للثقب ليس يخلو من أحد امرين: اما ان يكون الضوء الذي يحصل في الجزء من الهواء الذي يلي الثقب قبل ان يحصل في الجسم الذي يليه ثم في الجزء الذي يليه... الى ان يصل الى الجسم المقابل للثقب، واما ان يكون الضوء يحصل في جميع الهواء المتوسط بين الثقب وبين الجسم المقابل للثقب، وعلى الجسم نفسه المقابل للثقب دفعة واحدة)[10] وانتشار الضوء دفعة واحدة هو الذي يبني عليه ابن الهيثم نظريته في الانكسار الضوئي، ومن المعروف ان الحدس الديكارتي يعتمد على هذه النظرية في كتاب علم المناظر كما اوضحه فيتلو (Vitello) بالشكل الهندسي في الترجمة اللاتينية، واذا كان الغزالي قد سبق ديكارت في توظيفه لمثل هذه اللحظة الزمنية كادراك مفاجىء في تحديد الحدس، واذا كان الغزالي أيضا يسلم بصحة الفرض الحدسي القائم على الخبرة كما في القول بان ضوء القمر ما هو الا انعكاس لضوء الشمس، فان

ابن الهيثم ينقض هذا الفرض بفرض آخر الا وهو قوله بان القمر نفسه جسم مشع ولا يهمنا صحة فرض ابن الهيثم بقدر ما يهمنا تحديده للقوانين الطبيعية من خلال فرضه الجديد كالثبات في الحركة والممانعة والتغير، ويوضح ابن الهيثم هذه القوانين التي تنسب الى (نيوتن)، وذلك عن طريق شعاع الضوء وانعكاسه، ان الضوء كخط هندسي وطاقة في آن واحد (يتحرك على الاستقامة في جميع الجهات التي يجد السبيل اليها اذا كانت ممتدة في جسم مشف، فان انعكس وصار على سمت الاستقامة التي اوجبها الانعكاس امتد على ذلك السمت.... واستمر حتى يعترضه مانع)[11] واذا كان ابن الهيثم يوضح في هذا النص قانوني الثبات والممانعة، فانه لا يفوته في نصوص اخرى توضيح قانون التغير واعتبار ان الحركة كم يقبل الزيادة والنقصان[12]. ان الجسم مهما كانت شفافيته فانه يحدث تغيرا في قوة حركة الضوء، وتكون نسبة هذا التغير حسب نسبة الشفافية[13]. ورغم قانون التغير فان تطبيق العلم الرياضي على العلم الطبيعي يصل ثابتا، واذا كنا لا ندرك بالحس المجرد مسار الحركة في الخطوط الرياضية المكانية او ما يسمى الخطوط الوهمية، فان خطوات المنهج التجريبي كما في قوائم الحضور والغياب والبواقي توضح ذلك ومن بين النماذج التي يعرض لها ابن الهيثم في تطبيقه لهذا المنهج كما في رسالته عن الضوء مقارنته بين حالتين لمسار الشعاع وذلك (عندما لا يوجد في مسير الضوء غبار)[14] وهو ما يظهر حضور حركة الضوء للعين المبصرة، وهذا الحضور يغيب عن الادراك الحسي المجرد (عندما يوجد في مسير الضوء غبار)[15] ان ما يفعله ابن الهيثم ليتحقق من فرضه هو وضعه لعمود مستقيم في مسار الضوء في حالتي غياب الغبار وحضوره، وما ينتج عن ذلك بقاء ظهور وامتداد الضوء على استقامة العمود في كلتا الحالتين.

بقي ان نرد اكتشاف خطوات المنهج التجريبي عند ابن الهيثم الى الاصوليين والسلفيين من محدثين ومفسرين وفقهاء، ولعل ما يتميز به ابن الهيثم عن هؤلاء بحله لاشكالية تردده بين الحتمية والاحتمال هو ميكانته للعلم الطبيعي رغم ما لهذا التميز من سلب وايجاب، اما تحديده لقوانين العلم الطبيعي فمرده ان مذهب المعتزلة اصحاب الحتمية المتسامية واذا كان المعتزلة يؤسسون حتمية الافعال المتولدة كتوابع للذات عن طريق المنطق المتسامي (نظرية الاحوال) فان ابن الهيثم يلجأ في تأسيسه لحتميته الى الرياضة التطبيقية، ورغم تحذير ابن الهيثم من الاوهام العارضة للنفس كما سنعرف فيما بعد، فانه لم يستطع التخلص من الوهم الرياضي الذي حال بينه وبين تأسيسه للمنهج التجريبي وهو ما أكمله الاشاعرة حينما فصلوا بين الامتداد والحركة ولا تلوم ابن الهيثم في ثقته بحتمية المعتزلة كعلم اعتقادي اذا ما علمنا ملازمة الوهم الرياضي للعقل الانساني بما في ذلك العقل التاريخي الذي نحن بصدد نقده ومن صور هذا الوهم في العقل التاريخي استبداله (للقبل بالبعد والبعد بالقبل بل رفعه للقبل ومحوه من الذاكرة) ولا ادل على

ذلك من اعتقادنا في خطوات المنهج التجريبي عند فرنسيس بيكون والمطابقة لخطوات المنهج التجريبي عند ابن الهيثم على انها من اكتشاف عبقرية النهضة الاوربية، وهو الوهم الذي يجعل خطوات المنهج التجريبي عند جون استيوارت ميل والتي ترجع في اصولها الى منهج المطابقة عند علماء الرواية بعد خطوات المنهج التجريبي عند بيكون رغم اسبقية منهج الرواية على منهج ابن الهيثم وهذا ما حدث بالضبط في تأسيس قوانين نيوتن التي ترتد الى تأسيس العلم الطبيعي عند ابن الهيثم عن طريق المنطق المتسامي عند كانط رغم اسبقية التأسيس المعتزلي على التأسيس الرياضي للعلم الطبيعي، وقس على ذلك تزوير حقائق العقل التاريخي بمجملها كما في جدل الكلي وجدل التناقض في كل مفهوم وما يسمى بمشكلة هيوم وهلم جرا، ان الحل الوحيد للتخلص من صور هذا الوهم يكمن في النقد الذاتي كما انتقد الاشعري معتزليته اوكما انتقد الغزالي سينويته ومع هذا النقد فان الوهم استطاع ان يخفي وجوده في نفوسنا من خلال قانون العادة الذي وضعه الاشاعرة لتحديد قوانين العلم الطبيعي ان العادة بما لها من تداخل مع الوهم تخفي نفسها لتخفي من ورائها الزمان كامتداد في وعاء الذاكرة، وهذا الرفع لحقيقة الزمان هو الذي فعل فعله في تغطية وجودنا كعقل تاريخي بفصل الماضي عن الحاضر، ومع هذا يبقى الصراع بين الوهم والنقد الذاتي هو السبب الكافي لتحقق تحقيب العقل التاريخي وهو ما نقف اليوم كعرب على اعتابه رغم تهيبنا لخوض غمار هذا الصراع ولنتجاوز هذه المغاصة التي وظفناها كفاصل بين خطوات المنهج التجريبي وأسسه، ويمكننا ان نحدد (بداية) تأسيس المنهج التجريبي بتحديد الجويني تحيز المادة كنقطة رياضية وذلك كما في كتابه الشامل وغيره ويطور تلميذه الغزالي هذه النقطة الرياضية لتصبح كنقطة ميتافيزيقية وبالاحرى كشيء بذاته مغلق على نفسه، وبتعبير لايبنتز المونادا التي ليست لها نوافذ، وهذا الانغلاق هو الذي يظهر اشكالية التفاعل بين هذه النقاط المفصولة عن بعضها البعض ايا كانت رياضية او ميتافيزيقية ويلجأ الاشاعرة الى توظيف وهم الخيال في تحديد اتصالية النقاط ببعضها البعض كخط يتصل عن طريق الوجود الاعتباري للزمان والمكان وان الزمان والمكان بمعناهما الحقيقي لا يخرج عن هذه النقاط كذرات مفصولة، ودور الفهم هو اظهار اتصاليتها اي عكس المذهب السينوي الذي يحدد الاتصال كامكان حقيقي للزمان والمكان على عكس الانفصال كوجود اعتباري وهمي، ان هذا التوظيف للوهم عند الاشاعرة في المثالية الرياضية كما في اتصال النقاط الرياضية ببعضها البعض او في المثالية الموضوعية كما عند الغزالي بوضعه النقاط الميتافيزيقية كحقائق يشترطها الامتداد في عالم الظواهر لا يكفي لتأسيس قوانين الفعل والانفعال في العلم الطبيعي، ان مبدأ الهوية بما له من لواحق كعدم التناقض والوسط المرفوع استاتيكي لا يستطيع أن يبرهن عن انتقال الفعل من النقطة الاولى كعلة الى النقطة الثانية كمعلول مهما قلبنا في هذا المبدأ، ان محاولة ابن سينا في تحويله مبدأ الهوية الى ديناميكية من

خلال ايجاد التأثير المتبادل بينه وبين نقيضه[16] لا يحل هذه الاشكالية بل يؤدي الى رفع الانا المنطقية لتحل محلها الانا الجدلية وهذا ما ينقض المذهب السينوي من اساسه، واذا كان المعتزلة قد حددوا العلاقة بين الشيء ونقيضه من خلال حال اللاموجود واللامعدوم واللامعلوم واللامجهول.

فان التحديد العقلي لهذا المجال يؤدي الى رفع العقل الضروري ليحل محله العقل المتسامي وهذا النكران لوحدة العقل كانا منطقية هو ما يؤدي بدوره الى نقض العقل المتسامي نفسه، ان محاولة ابن سينا في ايجاده للتطابق بين الهوية والعلية في الوجود الميتافيزيقي من خلال العلة التامة هو ما يعترض عليه مبدأ عدم التناقض ولا يقره، أما محاولة أصحاب نظرية الحلول وبعض المثاليين بادماجهم للأنا في اللاأنا عن طريق علاقة التضمن، فان هذا الدمج هو ما يعترض عليه مبدأ الوسط المرفوع ولا يقره، ومن هنا لا يجد الغزالي مفرا من الفصل العام بين قانوني الهوية والعلية كما في قوله: (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا اثبات احدهم متضمنا لاثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود احدهما، وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر)[17] ان استعمال الغزالي في هذا النص لمصطلحات السبب بدل (العلة) والمسبب بد المعلول والاعتقاد بدل الضرورة والعادة بدل القانون والاقتران بدل التأثير المتبادل، ان هذا الاستعمال يرتد الى حله لمشكلة القوانين الطبيعية التي لا يمكن تأسيسها عن طريق العقل الضروري، واذا كنا لا نريد التعرض لتفاصيل القوانين الطبيعية في الفكر العربي، فاننا نجد انفسنا مضطرين لتوضيح المنهج التجريبي في خطواته وأسسه ولو على سبيل الاختصار والاختزال.

ب ـ مجمل خطوات المنهج التجريبي:

نختار لتوضيح نموذج خطوات المنهج التجريبي في الفكر العربي نصا من نصوص ابن الهيثم الذي يريد فيه التحقق من فروض ومباديء علم الضوء الطبيعي المسبقة، ويصف هذا المنهج باستئناف النظر ويوضح كيفية هذا الاستئناف بقوله: (نبتديء باستقراء الموجودات وتصفح احوال المبصرات وتميز خواص الجزئيات، ونلتقط ما يخص البصر في حال الابصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء)[18] وفي هذا النص تتكامل خطوات المنهج التجريبي وهو ما يمكننا توضيحه بنماذج من الفكر العربي بتقسيم النص على النحو التالي:

1 ــ المنهج السلبي: يتعلق الجزء الاخير من النص السابق بابعاد الهوى والابتعاد عن الميل مع الآراء، وبالأحرى ابعاد (الأوهام العارضة للنفس) حسب تعبير الغزالي كما يوضحها في (محك النظر) ويفصل القول فيها كما في (معيار العلم) والتي يردها في مجملها الى الاعتقاد بسبب التقليد كما في (المنقذ من الضلال) ويمكننا اجمال هذه الاوهام عند الغزالي في وهمين بسبب اتباع الاراء وخطأين بسبب الميل مع الاهواء، ونعود الى تثبيت ما سبق ان ذكرناه على النحو التالي:

أ ــ اوهام التواتر: كما في وهم الاعتقاد بسبب تقليد (الأستاذين والأبوين) ان التنشئة الاولى في الاسرة تؤدي الى تغطية فطرة الطفل بما يكتسبه من عادات وتقاليد ومعتقدات الاسرة والمجتمع عن طريق التلقين المتكرر حتى ان (صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم على الاسلام الا[19])اما التنشئة عن طريق التربية فهي التي تؤدي للتحزب وتقليد كبار المفكرين في مذاهبهم ونظرياتهم واتجاهاتهم دون نقد او تمحيص وهذه الاوهام هي التي يسميها فرنسيس بيكون (اوهام المسرح).

ب ــ اوهام اللغة: وهي (الاغاليط الواقعة اما من لفظ المغلط او من معنى اللفظ)، وهذه الاوهام كثيرة ومتنوعة بسبب الاشتراك في اللفظ كما في كلمة العين التي قد يعني بها عين الماء وعين الدينار وعين الشمس وعين البصر وغيرها، وقد تحدث الاغاليط بسبب الاعراب كوضع الفاعل موضع المفعول وبالعكس، ومنها ما يتعلق بالتشابه وهلم جرا[20] اما عدم تحديد المصطلحات غير الدقيقة فهو الآخر يؤدي الى انتشار الاغاليط والاوهام كما هو الحال في نظرية ابن سينا عن قدم العالم الذي يعبر عنه بالحدوث الذاتي، وهذه الاوهام اللغوية تكثر في الفقهيات والعقليات وتكاد اسبابها لا تحصى وهي الاوهام التي يسميها بيكون (اوهام السوق).

جـ ــ اوهام النوع البشري: وهي الاوهام التي يردها الغزالي الى ما جبل عليه الانسان من عاطفة ووجدان والميل الى ما هو اقرب للنفس بسبب الصوارف التي تبعدها عن فطرة العقل وللغزالي امثلة متعددة لهذا النوع من الاوهام وخاصة فيما يتعلق بمجال الاخلاق، وهذه الاوهام هي التي يسميها بيكون (اوهام الجنس).

د ــ الاوهام الرياضية: والتي يسميها الغزالي الاوهام الصرفة لارتباطها بتحديد الوهم للاشياء بالزمان والمكان ويكون حكم الوهم جزميا كما في حكمه (باستحالة وجود موجود لا اشارة الى جهته، وان موجودا قائما بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه، ولا يكون

داخل العالم ولا خارجه وهذا يشبه الاوليات العقلية مثل القضاء بان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد..) ويرى الغزالي هذه الاوهام الرياضية هي اقوى الاوهام، ومما لا شك فيه ان مثل هذا الوهم هو الذي دفع بابن سينا إلى اثبات وجود الله رياضيا وتحليليا وهو الوهم الذي جعل الميتافيزيقيا بصورة عامة على انها علم محدد، وهذا الوهم هو الذي حاول فرنسيس بيكون تسميته (وهم الكهف) وان لم يفهمه على حقيقته لعدم قدرته على فهم الشيء بذاته والتميز بالذات بدل التمايز بالزمان والمكان.

والتخلص من هذه الأوهام الأربعة هو الشرط لطلب الحق الذي ينشده ابن الهيثم وهو الشرط الذي يضعه الغزالي لطلب (العلم بحقائق الأمور) وهو ما يشترط (طلب حقيقية العلم ما هي؟)[21] أي العلم الذي يشترط اليقين والأمان في مقابل الريب وامكان الغلط، والوهم المقدر بحدود الزمان والمكان وهذا الشرط هو الذي حدد له ديكارت قاعدته الأولى في الشك للوصول الى الوضوح والجلاء، واذا كان ديكارت في خطوات شكه يحاكي نفس الخطوات التي نجدها عند الغزالي بما في ذلك الشك الرياضي، فان نتائج شكه تتطابق والشك السينوني في اثبات الأنا المنطقية كمعرفة أولية حدسية وذلك لعدم قدرة ادراك ديكارت ومن قبله ابن سينا وحدة العقل كأنا غير محددة، اما بيكون ومن قبله ابن الهيثم يضعان هذا المنهج السلبي كشرط للمنهج الايجابي ونعني به الاستقراء.

2 ـ الاستقراء:

يبدأ الغزالي استقراء الموجودات بالملاحظة وبتصفح أحوالها بالمشاهدة ويميز خواصها بالتجربة والمقارنة[22] ويتخذ لتوضيح ذلك في (المنقذ من الضلال) مثالين يتعلق أولهما بعلاقة تعاقب الاستقراء في الزمان ويتعلق ثانيهما بمقارنة أحوال الاستقراء للموجودات المتسامية الحسية في المكان ويبدأ في المثال الأول بملاحظة الظل الذي يفترض الادراك الحسي وقوفه، وينفي حركته، ولكن بتصفح أحوال هذا الاحساس في كيفية صوره المتعاقبة ندرك الحكم الجزئي أو ما يسميه الغزالي في المحك قضية في عين بان هذا الظل يتحرك وبتكرار التجربة يحكم العقل التجريبي صاحب القياس اللاشعوري بأن كل ظل يتحرك باستمرار دون توقف وليس هذا في الحركة الميكانيكية فحسب بل في الحركة البيولوجية أيضا حيث نحكم بالحس على نمو الطفل واقف في لحظات الزمان، ولكن العقل يثبت لنا صيرورة حركته من خلال صيرورة عمره من الطفولة الى الشباب[23].

ولا تقتصر أخطاء فروض الحس في علاقتها بالزمان بل تمتد الى علاقتها بالمكان فنحن حينما نرى قرص الشمس بالعين المجردة يظهر لنا أنه أصغر من الأرض لبعده في المكان ولكن الأدلة الهندسية تثبت عكس ذلك، وهكذا يدخل في الاستقراء الملاحظة والمشاهدة والتجربة وعلاقتها بمبدأ السببية والمقارنة ويبدأ الغزالي حديثه عن الاستقراء

في كتابه (معيار العلم) بقوله (هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى اذا وجدت حكما فني تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به)[24] ويهمنا في هذا النص كيفية تصفح الجزئيات أي خطوات الاستقراء في الفكر الاسلامي، ولكي لا نغوص في التفاصيل نريد أن نتبع منهج الاستقراء على طريقة فرنسيس بيكون وجون استيوارت ميل متخذين من مصطلح الاطراد الوارد في نص ابن الهيثم السابق منطلقا لتحديد الخطوات بدون التعرض للتفاصيل ككون الاطراد لا يتغير عند الحتميين من المعتزلة الى ابن الهيثم أوكون الاطراد احتمالي جزمي وأكثري كما عند الغزالي ومن في حكمه أو التعرض للفروق الدقيقة الأخرى والمفاهيم المتعددة المتعلقة بمبحث العلل والصفات والأحكام وغيرها.

طرق الاستقراء وعلم الأصول:

اهتم الأصوليون بمبحث الصفات التي توجب الحكم الاستقرائي نفيا واثباتا كما فعل من بعدهم (فرنسيس بيكون) وان أختلف معهم في المصطلحات والأسماء لهذه الطرق ولا مشاحة في الأسماء، كما اهتموا بمبحث العلل والأسباب الملزمة لنتائج الاستقراء كما ظهرت فيما بعد عند (جون استيوارت مل) تحت أسماء أخرى، أي أن الأصوليين بحثوا في شروط العلة والأسباب الموجبة للحكم الاستقرائي، ووضعوا للوصول الى هذه الشروط والأسباب طرائق سميت بأسماء من بينها السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط والالزامات والقياس ولـلْلإمعان في البحث اختلفوا في تحديد الصفات والأسباب مما أدى بهم الى استعمال المصطلح الواحد للشرط والسبب في وقت واحد لما في طرقهم من تشابه كما هو الحال عند مل وبيكون، ولكي نتجنب الاستطراد نريد أن نقف بمصطلح السبر والتقسيم عند حدود بحث الصفات ومصطلحات الاطراد والعكس وتنقيح المناط عند حدود مبحث الاسباب الموجبة للحكم الاستقرائي.

1 ـ الاطراد او طريقة التلازم في الوقوع:

بحث العرب مسألة الاقتران بين المسببات والتلازم بين العلة والمعلول، وضَعُوا قواعد لهذا التلازم والاقتران، وتوصلوا الى وضع قواعد كلية تحدد اسباب الاتفاق في احكام الجزئيات المتشابهة ايا كانت هذه الجزئيات في مجال العلوم الانسانية كاقوال وافعال او في مجال العلوم الطبيعية كاحداث ومسببات، ولكي يثبتوا سبب الاطراد في التلازم اشترطوا تكرار التجارب في العلم الطبيعي والمقارنة بين العديد من الاقوال والافعال في العلم الانساني ليثبتوا العلة المشتركة في الاتفاق وليوظفوا هذه العلة المشتركة في القياس الاستقرائي والتمثيلي، وتوصلوا الى وضع قانون تلازم الاطراد العلي في العلم الانساني المعروف بالدوران او الجريان والذي يشتمل على تحديد اتفاق الظواهر ايجابا

بظواهر العلة وسلبا باختفائها في الظواهر المقارنة والشق الاول من هذا القانون هو الذي يسمي الاطراد ومنطوقه (كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم)[25] وهذه الصور للعلية بما لها من صفات هي التي يضع لها ابن حيان قانون المجانسة في العلم الطبيعي ويتم اثبات هذا التجانس عند الاصوليين بما يعرف بمبدأ التقسيم كحصر للظواهر المشتركة في السبب المؤدي الى المسبب، وتحوطا من التعريف النظري للعلة اي القول بان لكل علة معلولا مما قد يؤدي الى اهمال التجربة نجد الغزالي يضع قانون الاطراد في العلم الطبيعي مبتدئا بالمسبب الذي لا بد وان يكون له سببا لا العكس كما في قوله: (كل حادث فله سبب) واذا كان جون استيوارت مل قد قال بطريقة التلازم في الوقوع او ما يعرف ايضا بطريقة الاتفاق للظواهر المتجانسة والمشتركة في عليتها فانه لم يتوصل الى تحري الدقة في التعبير عن قانون السببية.

2 ـ طريقة العكس والسبر او طريقة الاختلاف:

وتقوم هذه الطريقة بالبرهان العكسي اي اثبات نفي العلة بانتفاء المعلول في الظواهر المتصفحة من اقوال وافعال وحوادث وهو ما يعرف بدوران نفي العلة بانتفاء المعلول في الحكم، ويقول الجويني في كتابه (البرهان) عن السبر: (يبحث الناظر عن معان مجتمعة في الاصل ويتتبعها واحدا واحدا ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به الا واحدا يراه ويرضاه)[26] ويعني بالمعاني المجتمعة الظواهر المتشابهة ومقارنتها بحالة واحدة يوجد فيها الحكم ولا يوجد فيما عداها من الحالات الاخرى، وقد اعتمد ابن الهيثم على مثل هذا المنهج في كتابه علم المناظر من خلال اجراء التجارب المتعددة ويمكننا الاشارة الى احد نماذج تجاربه ونعني به اثبات سير الاضواء في خطوط مستقيمة غير مختلطة حينما يقول: (اذا كان في موضع واحد عدة سرج في امكنة متفرقة وكانت جميعها مقابلة لثقب واحد، وكان ذلك الثقب ينفذ الى مكان مظلم، وكان مقابل ذلك الثقب في المكان المظلم جدار او قوبل الثقب بجسم كثيف، فان اضواء تلك السرج تظهر على ذلك الجسم او ذلك الجدار متفرقة وبعدد تلك السرج وكل واحد منها مقابلا لواحد من السرج على السمت المستقيم الذي يمر بالثقب واذا ستر واحد من السرج بطل من الاضواء التي في الموضع المظلم الضوء الذي كان يقابل ذلك السراج...)[27].

وهكذا يختفي المعلول في هذه الظواهر الضوئية المتشابهة من جميع الوجوه باختفاء العلة في ظاهرة واحدة منها، كما يقارن ابن الهيثم في كثير من تجاربه الضوئية بين الصورتين المتشابهتين من الظواهر والتي تختفي في احداهما العلة باختفاء المعلول ويظهر الحكم في الاخرى بظهور المعلول وقانون العكس بهذا المعنى هو الذي عبر عنه جون استيوارت مل بقوله: اذا وجدنا حالتين: حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها يشتركان في كل

شيء ما عدا شيئا واحدا يظهر في الحالة الاولى ولا يظهر في الحالة الثانية استنتجنا ان هذا الشيء هو العلة.. ويسمي مل هذه القاعدة بطريقة الاختلاف.

3 ـ قاعدة التقسيم المنتشر او قاعدة التدرج والتغير النسبي:

ويعني الاصوليون بالتقسيم المنتشر عدم الحصر التام لاحكام الظواهر بين النفي والاثبات للعلة وذلك للتداخل بين الاوصاف والعلل ورغم ما لهذا التداخل من آثار ممتدة الى التناهي واللاتناهي، وما لها من علائق بالفيزياء المعاصرة فاننا نريد ان نتناول جانبا من هذا الانتشار من خلال قاعدة التدرج كما عند ابن الهيثم، فهو حينما يريد ان يوضح صور الالوان والاضواء وعلاقتها يقول: (تبين بالاستقراء ان صور الالوان تكون ابدا اضعف من الالوان انفسها، وكلما بعدت الصور عن مبداها ازدادت ضعفا... وكذلك تبين ايضا بالاستقراء ان... الاجسام المشفة المتلونة اذا اشرف عليها الضوء، فانه اذا كان الضوء قويا ظهرت الوانها من ورائها على الاجسام المقابلة لها، واذا كان ذلك الضوء ضعيفا ظهر من ورائها اضلال فقط ... فاذا نظر الناظر الى جسم من الاجسام الكثيفة التي قد اشرق عليها صورة لون من الالوان، فانه انما يدرك تلك الصورة من صورة ثانية ترد اليه من تلك الصورة وتكون هذه الصورة اضعف من الصورة الاولى التي على ذلك الجسم، والصورة الاولى اضعف من اللون بعينه[28].

واذا كانت هذه الصورة من صور التدرج تشبه قائمة التدرج عند فرنسيس بيكون فاننا نجد الامثلة متقاربة حيث يطبق ابن الهيثم هذا التدرج في نفس المثال على تدرج صور الضوء وبيكون يطبق التدرج على صور الحرارة ولكن العرب في تاريخ علومهم الطبيعية طبقوا قاعدة التدرج في كل المجالات كالطب والكيمياء والفلاحة وهلم جرا، فهم حينما يريدون تحديد اماكن المستشفيات على سبيل المثال نجدهم يحددون الاماكن التي تكون رطوبتها اقل نسبة من غيرها وذلك كما فعل الطبيب الرازي بوضع قطع من اللحم في اماكن مختلفة يثبت نسبة التخمر في هذه الاماكن وليختار موقع المستشفى في ما هو اقل رطوبة من غيره: . وهذا التغير النسبي هو ما أطلق عليه جون استيوارت ميل J. S. Mill: طريقة التغير النسبي.

4 ـ قاعدة دوران الاطراد والانعكاس او طريقة التلازم في الوقوع والتخلف:

ويعرف الاصوليون الدوران او الجريان بانه (دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما)[29] ويعرفون الدوران او الجريان ايضا بالتجربة، وذلك كما يقول القرافي في نفائس الاصول في شرح المحصول (الدورانات عين التجربة)[30] وقد اختلفوا حول نتائج هذه التجربة باختلاف مذاهبهم الاحتمالية او الحتمية وانتقدوا هذا المنهج من عدة زوايا خاصة وان هذا الدوران لا يفيد في مجال علاقة التضايف كما في علاقة الابوة والبنوة

والليل والنهار والجهات الست وغيرها لما بين هذه العلاقات من تلازم رغم عدم تحقق العلية فيما بين مثل هذا التضايف.

اما تطبيقات هذا المنهج في العلوم التجريبية متعددة ولو عدنا الى مثال ابن الهيثم السابق المتعلق بتحديد مسار الضوء في خطوط مستقيمة من خلال تجربة السرج التي لا تمتزج اضواءها في الهواء نجده يوضح فرضه هذا بقوله: (وذلك بان يعتبر المعتبر بيتا من البيوت في ليل مظلم ويكون على البيت باب من مصراعين ويحضر عدة من السرج، ويجعلها مقابلة للباب ومتفرقة ويدخل المعتبر الى داخل البيت ويرد الباب ويفرج بين المصراعين ويفتح منها مقدارا يسيرا ثم يتأمل حائط البيت المقابل للباب، فانه يجد عليه اضواء متفرقة بعدد تلك السرج قد دخلت من ذلك الباب كل واحدة منها مقابل السراج من تلك السرج ثم ان تقدم المعتبر بان يستر واحدا من تلك السرج بطل الضوء المقابل لذلك السراج، واذا رفع الساتر عاد ذلك الضوء، وان ستر المعتبر الفرجة التي انفرجت من الباب وبقي منها ثقبا صغيرا فقط، وكان الثقب مقابلا للسراج فانه يجد على حائط البيت اضواء متفرقة بعدد تلك السرج وكل واحد منها بحسب مقدار الثقب، وجميع الاضواء تظهر في المكان المظلم انما وصلت اليه من الثقب فقط، فقد اجتمعت اضواء جميع تلك السرج في الثقب ثم افترقت بعد نفوذها من الثقب، فلو كانت الاضواء تمتزج في الهواء لكانت اضواء السرج التي تجتمع تمتزج في الهواء الذي في الثقب وفي الهواء المتقدم للثقب قبل وصولها الى الثقب وكانت اذا نفذت من الثقب تنفذ ممتزجة فلا تتميز بعد نفوذها، وليس نجد الامر كذلك وانما توجد بعد نفوذها متميزة..)[31]

وهذه القاعدة التي لا نجدها في خطوات (فرانسيس بيكون) اكملها جون استيوارت مل والتي يسميها طريقة التلازم في الوقع والتخلف اي دوران التلازم بين العلة والمعلول وجودا وعدما.

وملخص هذه القاعدة: (ان العلة اذ حضرت حضر معلولها واذا غابت غاب)[32] وقد انتقدت هذه الطريقة كما انتقدت طريقة الدوران.

5 ـ قاعدة تنقيح المناط او طريقة البواقي:

وضع الاصوليون هذه القاعدة كمنهج جامع للطرق الأربعة السابقة من اجل تحديد العلة او الوصف بحذف ما عداها، والكشف عن حقيقتها وتفسيرها، ولا يتم هذا الكشف والتفسير الا بالاجتهاد الذي يقتضي ابعاد الفروض المسبقة عن طريق الحذف وتعيين الفرض الاقرب والتحقق منه، وبه يتم التحديد والتمييز للعلاقة الموجبة للحكم، وقد يكون لهذه العلاقة عدة اوصاف خاصة لا تدخل في الحكم فيستلزم الامر حذف هذه الخواص والصفات لتحديد مناط العلة الموجبة للحكم دون غيره وقد يكون التعليل

باكثر من صفة في الاوصاف المجتمعة فيحذف من هذه الاوصاف المجتمعة ما لا يصلح للتعليل ويبقى الناظر على الاوصاف الاخرى، وهذه الاوصاف المتبقية تكتشف عن طريق حذف ما عداها وهذا الحذف هو ما يعبرون عنه بالتنقيح، ومجمل القول فان هذه القاعدة المنهجية تنحصر في الحذف والتعيين واذا كانت قاعدة الدوران اي الاطراد والعكس او طريقة السبر والتقيم تسعى لتعيين العلة الوجودية والعدمية اي دوران العلة مع معلولها وجودا وعدما بصورة عامة فان هذه القاعدة تتحرى الدقة في تحديد وصف العلة الاساسي ايا كانت هذه العلة مكونة من وصف واحد او مجموعة اوصاف اذ تنظر في خواص هذه الاوصاف وتحديد فعاليتها في الحكم اي انها تهتم بخصائص الاوصاف للعلة بدل تحديد علة الحكم بعامة، ويعرف السبكي طريقة التحديد هذه بقوله: (ان يدل نص الظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار ويناط الحكم بالاعم، او تكون اوصافه في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار والاجتهاد ويناط الحكم بالباقي وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين)[33].

ويعني السبكي بالاعتبار التجربة كتحليل للاقوال وتنقيحها او التجربة في العلم الطبيعي وهذا المنهج يعتمد عليه ابن حيان في تحديده للمجانسة وهو المنهج الذي يطبقه ابن الهيثم في كثير من تجاربه الضوئية ليثبت صفات الضوء الذاتية من خلال مظاهر الاتفاق والاختلاف في الظواهر الضوئية للشمس والقمر والكواكب وهلم جرا وذلك من خلال المقارنة بين ظاهرتين فاكثر، وكذلك استطاع ان يضع فرضه في قانون الانعكاس للاضواء الذاتية والعرضية كما في تجاربه المقارنة لانعكاس الضوء على السطوح المستوية والكرية والمخروطية وغيرها وقد وضع العديد من نظرياته وفروضه من خلال التنقيح والتحديد من بين ذلك فرضه القائل بان القمر جسم مشع ووضعه لقانون الانعطاف من خلال تجاربه المثبتة للانعطاف وكيفيته كما في تجاربه المقارنة لهذا الانعطاف من الماء في الزجاج وبالعكس ومن الهواء في الماء وبالعكس وهلم جرا ومثل هذه التجارب المتعددة هي التي تحدد التعيين لصفة الحكم او مجموعة الصفات البواقي بعد الحذف وقد طبق هذا المنهج في العلوم الانسانية والطبيعية على السواء اما جون استيوارت مل في الفكر الاوروبي فاننا نجده يسمي هذه القاعدة (طريق البواقي) وقد اعتمد في هذا المنهج على طريقة الحذف او ما يسميه بالتلازم في التخلف، ليستنتج من تصفح الظواهر وتحديد مناط العلة ايا كان هذا المناط يرتد الى صفة واحدة او مجموعة من الصفات البواقي بعد الحذف، وقد انتقدت هذه الطريقة في الفكر العربي خاصة لأنها تعتمد على السبر ويرى البعض الآخر انها اعم من السبر بما لها من تنقيح وتهذيب.

6 ـ القياس الاصولي أو الاستقراء القياسي:

يحدد الغزالي انواع الحجج في ثلاثة اقسام الا وهي القياس والاستقراء والتمثيل

ويضع لهذه الانواع من الحجج سبعة اصناف هي القياس الحملي والشرطي المتصل والشرطي المنفصل وقياس الخلف والاستقراء والتمثيل والاقيسة المركبة والناقصة، وهذه الانواع الثلاثة باصنافها السبعة تشترك فيما يسميه الغزالي (الحكم المنقول) وان اختلفت في كيفيته ولهذه الكيفية ثلاثة اوجه (اما حكم من كلي على جزئي.... وهو القياس.... واما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل... واما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد وهو الاستقراء وهو اقوى من التمثيل[34].

عرف القياس التمثيلي بالقياس الاصولي وهو نفس القياس الذي يوظفه المتكلمون تحت اسم (رد الغائب الى الشاهد) وهذا الرد يقوم على التشابه للمعنى الجامع كعلة للحكم، وشرط هذا المعنى الجامع هو التلازم في الاقتران اذ بمجرد رفعه يرتفع الحكم وفي ضوء قاعدة الاتفاق والافتراق يضع الغزالي ستة شروط لِصحة قياس التمثيل وهذه الشروط ترتد جميعها الى القواعد الخمس السابقة مع الفارق في التسميات والمصطلحات حيث يعتمد الغزالي على مصطلحي الاشتراك في تلازم الصفات والافتراق[35].

اما العلاقة بين القياس الاستقرائي او التمثيلي فانها ترتد الى الاشتراك في امكان الاحتمال والترجيح، ان غلبة القياس الاستقرائي على القياس الاصولي ترجع الى قوة الاحتمال الذي يترسخ عن طريق المجريات المتكررة فيصبح اعتقادا يقينيا بفعل القياس الاستقرائي الذي يسميه الغزالي (القياس الخفي)[36] وهذا القياس الخفي او اللاشعوري هو الذي يؤسس الغزالي في ضوئه المنهج التجريبي من خلال نقده للعلية وهو التأسيس الذي ذكرناه مختصرا في المبحث الاول وهذا ما سنعود اليه في مقارنتنا بين الغزالي وهيوم.

المبحث الثالث:
نموذج تطور العقل التاريخي العربي

حدد العرب الفهم ووضعوا نظرية العقل ومن خلالها تحددت الصورة التخطيطية لتطور العلوم والمعارف فأسست النظريات والمناهج لشتى العلوم الصورية والموضوعية والانسانية والتي نمت وتطورت من خلال النقد والتحليل والتركيب، وقد اكتملت نظرية الفهم عند ابن سينا ونظرية العقل عند الغزالي، بعد أن مهد لذلك علماء الكلام وغيرهم من مفكري الاسلام.

وقد اتبع ابن سينا الشك المنهجي في اثباته لنظرية الفهم وتحديد جوانبها في عدة صور، وقد ترتب على هذا الشك ما يلي:

1 ـ العقل (بمعنى الفهم أو الذهن) جوهر مفارق للجسم بدليل أن العقل يدرك ذاته ويغفل عن ادراكه لجسمه فيكون الجسم بالنسبة للعقل كالثياب للجسم.

2 ـ تتحدد ماهية الجسم في الامتداد، وماهية العقل في التفكير. وهكذا يتحدد الجوهران في أن الأول جوهر ممتد والثاني جوهر عقلي.

3 ـ العقل (أي الفهم) هو الوحدة العليا الثابتة للعقل، أو المصاحبة للتعقلات المتجددة كعلوم، وبعبارة أخرى الأنا المنطقية هي الشرط الثابت المصاحب للتعقلات المتجددة.

4 ـ يدافع ابن سينا على تحديده للأنا المنطقية من حيث أنها بسيطة غير مركبة ومن حيث أن تعقلها لذاتها يعني المطابقة، وهذا التعقل ادراك مباشر ولا علاقة له بالدور الفلسفي.

5 ـ يحدد ابن سينا الأنا المنطقية في الهوية من خلال اختزاله لنظرية العقل عند المتكلم أبوبكر الباقلاني التي اشتملت على العلوم الضرورية بما في ذلك مبدأ الهوية وعدم التناقض والوسط المرفوع، وبهذا التحديد يتجنب ابن سينا خطا نظرية العقل المتعالي لأصحاب نظرية الأحوال من المتكلمين حيث أن هذه النظرية تقوم على رفع مبدأ عدم التناقض ورفع الوسط المرفوع.

6 ـ يوحد ابن سينا بين الهوية والسبب الكافي في أساسها الميتافيزيقي معتمداً على المعتزلة في قولهم بأن «الصفات عين الذات»، ومن هنا يسهل عليه تأسيس العلوم الضرورية كعلوم الهية Scintiae Divinae بما في ذلك مبدأ السبب الكافي.

7 ـ بهذا التأسيس يصبح مبدأ الهوية نقطة ثابتة ترتد اليه جميع الآراء العالية كاشتقاق مبدأ عدم التناقض والوسط المرفوع والسبب الكافي والتساوق والتلاحق وغيرها، ومن خلال هذه النقطة الثابتة يضع ابن سينا نظريته المتكاملة في شتى العلوم والمعارف.

تأسيس علم الوجود:

أ ـ الضرورة أو الوجوب عبارة عن تأكد الوجود Vehimetia essendi وعليه يبني مبحث الوجود كعلم لتأسيس بقية العلوم الأخرى.

1. 1 ـ يوحد بين الوجوب والوجود كما فعل الفارابي من قبله في تحديد واجب الوجود بذاته.

2. 1 ـ يشتق من مفهوم واجب الوجود بذاته كل صفات الكمال على أساس ان الصفات عين الذات وانه لا يتوهم كمال فوق كماله.

1. 2. 1 ـ واجب الوجود بسيط غير مركب بسبب مطابقة الصفات للذات فالوجوب يطابق الماهية والماهية تطابق الوجود على أساس أن الوجود صفة من صفات الكمال.

ب ـ تأسيس علم وجود الأول:

1 ـ الوجوب والامكان والاستحالة مفاهيم أولية ضرورية مركزة في الأنا المنطقية.

1. 1 ـ في ضوء مفهوم الوجوب يؤسس ابن سينا الدليل الوجودي وفي ضوء مفهوم الامكان يؤسس الدليل الكوني من خلال تحديد علاقة العالم الممكن بذاته بواجب الوجود بذاته، ومن خلال تعيين الموجودات الممكنة في مقابل الاستحالة يؤسس ابن سينا الدليل الطبيعي الغائي على أساس أن الممكنات كموجودات جزئية تحتاج الى الواجب بذاته في ايجادها وحفظها واستمراريتها.

2 ـ يوظف ابن سينا صور الدليل الوجودي الثلاثة كما عند الفارابي وهي الصورة التحليلية والصورة الرياضية والصورة الكمالية «صورة الكمال المطلق».

1. 2 ـ يشتق الفارابي الوجود من الوجوب بقوله عن واجب الوجود بذاته (اذا اعتبر ذاته وجب وجوده) أو «واجب الوجود لابد وأن يكون موجوداً» وبنفس الطريقة يقول ابن سينا في تعليقاته: (الواجب الوجود يكون ضروري الوجود) وهذا الدليل هو الشق الأول من الصورة التحليلية.
1. 1. 2 ـ يقول الفارابي في عيون المسائل: (فالواجب الوجود ـ متى فرض غير موجود لزم منه محال) وعلى نفس النحو يقول ابن سينا: (فان جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال) وهذا هو الشق الثاني من الصورة التحليلية للدليل الوجودي.
2. 1. 2 ـ يتميز ابن سينا عن الفارابي في جمعه بين الاثبات والنفي للصورة التحليلية في جملة واحدة بقوله «الواجب يكون ضروري الوجود، فان جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال».
2. 1. 2 ـ يقول ابن سينا في الاشارات والتنبيهات (تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته... الى تأمل لغير نفس الوجود) ولعل هذا النص هو السبب في تسمية كانط لهذا الدليل بالدليل الوجودي.
2. 2 ـ كما يلزم عن مفهوم المثلث الاقليدي مساواة زواياه 180 درجة يلزم عن مفهوم واجب الوجود انه موجود ويلخص فخر الدين الرازي هذه الصورة الرياضية للدليل الوجودي على لسان الفارابي وابن سينا بقوله: (فالوجود الذي هو ماهية الحق هو الواجبية... فيكون الوجود من حيث هو من لوازم ماهيته، وكيف لا ونقول يجب لها الوجود كما يجب للمثلث مساواة الزوايا للقائمتين).
1. 2. 2 ـ يتحرى ابن سينا الدقة على عكس ديكارت في تعبيره باللزوم بدل التضمن في مساواة الزوايا لقائمتين، وذلك لاعتباره أن أحكام الرياضة معاني لازمة أي أحكام تركيبية لأن المساواة لا تعني التطابق.
2. 2. 2 ـ رغم علاقة اللزوم الرياضية فان الوجوب والماهية والوجود في حق الأول معاني ذاتية متطابقة.
3. 2 ـ يقارن الفارابي درجات كمال ما بالأذهان بدرجات كمال ما بالأعيان، فمفاهيم العلم الطبيعي كالحركة والزمان والجوهر وغيرها أقل كمالا من مفاهيم العلم الرياضي كالمربع والمثلث وما الى ذلك، وعلى هذا النحو (كان يجب في الأول (أي الله) أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً).
1. 3. 2 ـ ما يضيفه ابن سينا لصورة الكمال هذه هو أنه لا يوجد كمال يقاس به كمال الأول بمعنى أن كماله مطلق لا يخضع للمقارنة.
4. 2 ـ يسمى ابن سينا الدليل الوجودي بدليل (الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) ويؤسس العلوم على هذا الاستشهاد أي أنه يبدأ بالميتافيزيقا وينتهي بالفيزيقا على عكس أرسطو.

3 ـ يتحدد الدليل الكوني عند ابن سينا من خلال تحديده للعالم على أنه (ممكن بذاته) ومن خلال تحديده لواجب الوجود بذاته والعلاقة بينهما.
1. 3 ـ ممكن الوجود هو الذي يستوي في ذاته الوجود والعدم.
1. 1. 3 ـ الممكن بذاته يحتاج في وجوده الى علة وجودية وفي عدمه الى علة عدمية.
2. 3 ـ وجود العالم ككل من حيث أنه ممكن بذاته يحتاج الى علة موجدة له هي واجب الوجود بذاته كعلة كافية لوجوده ولوجود غيره وهذه هي احدى صور الدليل الكوني عند ابن سينا.
1. 2. 3 ـ تعددت صور هذا الدليل عند المتكلمين خاصة الأشاعرة، ومن بين هذه الصور صورة التماثل فكما أن العالم الصغير (أي الانسان) يحتاج الى علة في تحديده كالخط القابل للأشكال المتعددة وفي ايجاده، فكذلك يحتاج العالم الكبير في تحديد قوانينه وايجاده الى علة.
4 ـ ان تعين الممكنات في مقابل الاستحالة كموجودات جزئية تحتاج في تسلسل عللها إلى علة مُوجِدَة، ولا يصح الدور في تسلسل العلل الذي يؤدي الى تعليق وجود الممكنات.
1. 4 ـ تحتاج الممكنات الى علة موجبة تحفظ وجودها وديمومتها.
2. 4 ـ تعددت صور الدليل الطبيعي الغائي في الفكر الاسلامي العربي بحيث يصعب حصرها ومن بينها أدلة التضايف عند الكندي ودليل التضاد عند النظام، ودليل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عند الأشاعرة.

تأسيس علم الكوني النظري:

1 ـ يقام هذا العلم في ضوء الكمال الالهي من خلال القاعدة التي يكررها ابن سينا في أكثر من كتاب وهي: «واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته».
1. 1 ـ يوحّد ابن سينا بين الهوية والعلية من خلال واجب الوجود بذاته كهوية واحدة.
2. 1 ـ واجب الوجود بذاته كعلة تامة أزلي أبدي.
2 ـ كمال العلة الأزلية يقتضي أن يكون معها معلولها في الأزل، ولو تأخر العالم في وجوده كمعلول عن العلة التامة لما كان واجب الوجود كاملاً كما يدّعي المعطلة (أي المتكلمون).
1. 2 ـ يميز ابن سينا بين القديم بالذات (أي واجب الوجود بذاته) والقديم بالزمان (أي العالم).
1. 1. 2 ـ يضع ابن سينا مصطلح الحدوث الذاتي Inceptio essentialis في مقابل الحدوث الزماني Inceptio temploralis ليثبت أن العالم محدث بما في ذلك المادة الأولى وليحدد قوانين العالم المتساوقة والمتلاحقة.

2. 2 ـ من التناقض أن لا يوجد العالم في الأزل، لأن القول بالحدوث الزماني يؤدي الى القول بأن الكامل كان عاجزاً ثم أصبح قادراً.

1. 2. 2 ـ ومن التناقض أيضاً أن يكون الممكن في الأزل مستحيلاً ثم يصبح بعد ذلك ممكناً.

3. 2 ـ ينتقد ابن سينا نظريات السبب الكافي لخلق العالم عند المتكلمين والقائمة في مجملها على تحديد الارادة الالهية على أنها السبب الكافي، وينتقد بصورة خاصة نظرية المعتزلة القائمة على مبدأ الأصلح كغائية.

1. 3. 2 ـ يقيم ابن سينا السبب الكافي على مبدأ اللاتمايز من حيث أنه لا يوجد وقت أولى من وقت لخلق العالم زمانياً Quod non hora potior alia.

2. 2. 2 ـ يقيم ابن سينا نظرية اللاتمايز على أساس السؤال العائد عن السبب أو ما يسميه هيدجر مبدأ السبب العائد Principium reddendae rationae وذلك من أجل دحض مبدأ السبب الكافي الكلامي.

4. 2 ـ في مقابل مبدأ اللاتمايز الذي يؤدي الى أزلية العالم في الزمان يضع ابن سينا مبدأ التمايز من خلال تناهي المكان لأنه (لو كان بعد غير متناه خلاء أو ملاء لكان لا يمكن أن تكون حركة مستديرة).

1. 4. 2 ـ يترتب على ذلك تمايز خصائص الأشياء بأماكنها وأزمنتها بالضرورة.

2. 4. 2 ـ ليس مبدأ السبب الكافي يدل على تنامي المكان فحسب بل نجد مبدأ عدم التناقض يؤدي الى القول بتناهي المكان كما في برهان التطبيق.

5. 5 ـ هكذا نستطيع عن طريق مبدأي عدم التناقض والسبب الكافي أن نثبت أزلية العالم في الزمان وتناهيه في المكان.

3 ـ يبرهن ابن سينا على أبدية العالم على نفس المنوال الذي يبرهن به على الأزلية حيث لا يوجد سبب كاف لفناء جواهر العالم.

1. 3 ـ يؤدي القول بأبدية العالم الى بساطة الجوهر الذي يرتبط بجوهرية النفس وخلودها.

4 ـ القول ببساطة العلة التامة كوحدة واحدة فاعلة يؤدي الى القول بحتمية القوانين وضرورتها.

1. 4 ـ يعمم ابن سينا هذه الحتمية على العالمين العلوي والسفلي وذلك على عكس الفكر القديم الذي يقف بالحتمية عند حدود العالم العلوي.

2. 4 ـ يحدد قانون التساوق بين العلة والمعلول من خلال مفهوم العلة التامة البسيطة (أي الدليل الوجودي).

5 ـ يحدد ابن سينا علة العالم من خلال تلاحق العلل والتأثير المتبادل بينها ويصل الى ذلك من خلال الدليلين الكوني والطبيعي الغائي.

تأسيس العلم الطبيعي :

1 ـ يوظف ابن سينا القوانين الثلاثة السابقة أعني التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل في تأسيس العلوم الطبيعية.

1. 1 ـ يضع قوانين العلل المعدة والعلل المعينة لحل مشكلة التلاحق.

2. 1 ـ يضع مصطلح العلة القابلة كاستعداد تام لتقبل الوجود كحل لمشكلة التساوق بين العلة والمعلول.

2. 1 ـ يرد هذه القوانين في العالم السفلي الى قوانين حركة الأفلاك في العالم العلوي الدائري التي تشبه في امتزاجها وتلاحقها وتساوقها حركة الحجر الدائرية في الماء الساكن والمتحرك.

1. 2. 1 ـ يتفق ابن سينا مع أصحاب نظرية الحتمية المتعالية (المعتزلة) ومع أصحاب نظرية الاحتمال (الأشاعرة) في القول بضرورة السبب الكافي من حيث أن كل معلول فله علة أو لا يوجد معلول بدون علة Nihil est sine ratione ويختلف عنهم في الرد لهذا المبدأ الى الضرورة المنطقية من خلال العلة التامة وبهذا تكون القوانين الطبيعية حسب هذا الرد ضرورية حتمية.

2 ـ يرتبط بتأسيس العلوم الموضوعية تأسيس العلوم الانسانية.

تأسيس علم النفس النظري :

1 ـ يعتبر هذا العلم في درجة كماله من ابتكار ابن سينا، ولذلك يهتم بهذا التأسيس في الكثير من كتبه ورسائله.

1. 1 ـ يقيم هذا العلم في أساسه على جوهرية النفس من حيث المطابقة بين العقل وتعقله لذاته.

2. 2 ـ يثبت بساطة النفس كوسيلة لاثبات خلودها ووحدتها بفصلها عن الجسم في عالم الخلود.

3. 2 ـ يطيل ابن سينا في براهينه على جوهرية النفس ويختزل في البرهنة على بساطتها لتداخل البساطة والجوهرية.

الأنا الجدلية ونقدها لعلوم الأنا المنطقية :

1 ـ يكتشف الغزالي بشكه المنهجي إن الأنا المنطقية السينوية وظيفة العقل لا العقل نفسه.

2 ـ الوحدة العليا للعقل عند الغزالي هي النور الكاشف غير المنكشف وبالأحرى شيء بذاته لا يمكن تحديده.

1. 2 ـ ان تحديد العقل بالعقل يؤدي الى جدل الكلي، وبالأحرى جدل القضية التي

تتحدث عن نفسها.

2. 2 ـ يخطىء ابن سينا بتجاوزه للعقل المتسامي الكلامي، لأنه بدونه لا يتم التحديد، وبتجاوزه يصبح كل مفهوم متناقضاً في ذاته (ولا نَضمنّ أن مفكر الحال يستطيع أن يحد شيئاً البتة).

3. 2 ـ ينطلق الغزالي في نقضه لعلم الوجود السينوي من جدل الكلي، وبتنميطه لهذا الجدل يضع حدود الجدل المنطقي والرياضي كما في كتابه معيار العلم.

1. 3. 2 ـ ان أول ثمار شك الغزالي بعد التخلص من أوهام العقل هو الفصل بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، وبالأحرى الفصل بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية (فاني اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل لا بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجب، فأما الشك فيما علمته فلا).

3 ـ رغم ايمان الغزالي بتعميم الجدل فانه يبعد العلوم الصورية أي المنطق والرياضة عن الجدل ويتفق مع ابن سينا في صحة علوم الأنا المنطقية في هذا المجال.

1. 3 ـ يحدد الغزالي معيارين لتحديد معاني المنطق الصوري كأحكام تحليلية (معاني ذاتية) ألا وهما: علاقة التطابق وعلاقة التضمن.

2. 3 ـ يفرق بين علاقتي التساوي والتطابق ويصل بذلك الى أن أحكام العلوم الرياضية لازمة ضرورية (أي أنها أحكام تركيبية ضرورية).

1. 2. 3 ـ يضع قاعدتين لتحديد أحكام الرياضة التركيبية: الأولى لأحكام الهندسة وهي:-(الشكل غير القدر) والثانية لأحكام الحساب وهي (كون كل عدد أما مساو لغيره أو مفاوت فهو لازم وليس بذاتي).

نقد الحتمية وتأسيس الاحتمال:

1 ـ يحدد الغزالي أحكام العلم الطبيعي في أنها «معاني لازمة وجودية» ويعني بذلك أنها أحكام تركيبية احتمالية.

2 ـ يبدأ بالشك في مقولتي الزمان والمكان من خلال مقارنة الادراك الحسي بالعقل التجريبي فيقول: (من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة، والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار).

3 ـ يتجه الغزالي لتأسيس العقل التجريبي مستقلاً عن العقل الضروري مبتدأ بمقارنة القضية الحسية التي يسميها (قضية في عين) بالقضية التجريبية كقانون معمم.

1. 3 ـ يتحدد القانون الطبيعي كمعرفة عقلية بالانتقال من الجزئي الى الكلي عن طريق قياس خفي لاشعوري أوتوماتيكي يتولد عن طريق تكرار الظواهر.

1. 1. 3 ـ يولد القياس اللاشعوري الاعتقاد في النفس باطراد القوانين.

2. 3 ـ يحدد الغزالي اطراد القانون الطبيعي بأنه (معرفة ينالها العقل بعد الاحساس والتكرار بواسطة قياس خفي ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك القياس، لأنه لم يلتفت اليه ولم يشكله بلفظ، وكأن العقل يقول بأنه لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما أطرد في الأكثر).

4 ـ يحدد الغزالي القوانين الطبيعية في صورتين هما: الاحتمال الجزمي والاحتمال الأكثري (وربما أوجبت التجربة قضاء جزمياً، وربما أوجبت قضاء أكثرياً).

1. 4 ـ يضرب الغزالي أمثلة على الاحتمال الجزمي في المسألة الأولى من طبيعيات التهافت كما في قوله: (لم يتخلق قط، من نطفة الانسان الا انسان، ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث أن حصوله من فرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور...).

2. 4 ـ ويضرب في نفس المسألة أمثلة على الاحتمال الأكثري من خلال أمثلة التولد للكائنات الحية مقابل أمثلة التوالد للاحتمال الجزمي.

5 ـ تتحدد القوانين الطبيعية كمعرفة من خلال العادة المتولدة في النفس بفعل التكرار للظاهرة.

1. 5 ـ يحول القياس الخفي العادة الى اعتقاد حيث (استمرار العادة بها يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك عنه).

2. 5 ـ يتحول هذا الاعتقاد الى ما يسميه الغزالي بالعقد القوي.

1. 2. 5 ـ يساعد مجرى العادة في الطبيعة على ترسيخ العقد القوي حيث أن التناسق الأزلي بين المعرفة العقلية ومجرى القوانين الطبيعية ثابت لثبات المشيئة الأزلية التي لا تتغير ولا تتبدل.

6 ـ ميكنة القوانين الطبيعية:

1. 6 ـ الطبيعة جماد لا فعل لها، لأن الفعل يشترط الحياة والارادة.

1. 1. 6 ـ يفترض الغزالي العلل والمعلولات جواهر مغلقة على نفسها أي أنها أشياء بذواتها.

1. 2. 6 ـ يضع قاعدته المشهورة التي يقول فيها «ان الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به».

2. 2. 6 ـ يعيد النظر في قوانين التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل على أنها قوانين لا علاقة لها بالضرورة المنطقية.

1. 2. 2. 6 ـ هذه القوانين ترجع الى الأسباب والمسببات التي هي ليست العلل والمعلولات الحقيقية وهي نسبية احتمالية.

3. 6 ـ يفترض الغزالي وجود أرواح خفية في الطبيعة هي الفاعلة ولكننا لا نراها ولو توقفت هذه الأرواح في فعلها الميكانيكي المستمر لأدركنا أن وراء الظواهر عللا هي التي تفعل.

4. 6 ـ يفترض الغزالي العالم كساعة، فكما أن صانع الساعة يحتاج الى تدبير فكذلك صانع العالم يعمد الى التدبير في ترتيب الأسباب والمسببات.

2. 4. 6 ـ لا يغفل الغزالي علاقة هذا التكميم في العلم الطبيعي بالعلم الرياضي فكما أن الحركات في الساعة تعرف (بطريق الحساب) فكذلك اختلاف الفصول وغيرها (مقدرة بقدر معلوم لانها منوطة بحركات الشمس والقمر) التي بحسبان.

1. 2. 4 ـ 6 ـ ينقض الغزالي قول ابن سينا ويساره بأن الحركات الكلية للافلاك ارادية ويرى أنها ميكانيكية مكممة.

3. 4. 6 ـ يرتد التكميم في العلوم الطبيعية الى نظرية الأشاعرة القائلة بأن المادة نقطة رياضية، وفصل الحركة عن الامتداد بردها الى المشيئة الالهية.

7 ـ السبب الكافي (كل حادث فله سبب... أولي ضروري في العقل).

1. 7 ـ يرجع الغزالي أولية السبب الكافي الى مفهوم الممكن الذي (يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد).

2. 7 ـ يحتاج الممكن الى سبب يرجح وجوده عن عدمه (ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح).

1. 2. 7 ـ رغم أولية السبب الكافي فانه بهذا الترجيح يكون فعل هذا المبدأ معرفة بعدية، وتقف ضرورة مبدأ السبب الكافي عند حدود (لا حادث بدون سبب Nihil est sine ratione).

3. 7 ـ رغم ضرورة السبب فان العلاقة بينه وبين المسبب تركيبية على عكس الهوية وعدم التناقض حيث يقول في مطلع المسألة الأولى من طبيعيات التهافت: (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا وذلك، ولا ذاك هذا، ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر).

1. 3. 7 ـ بهذا التحديد يصبح مبدأ السبب الكافي مستقلاً عن مبدأ الهوية في أساسيه الميتافيزيقي والفيزيقي، وتكون العلاقة التركيبية في التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل احتمالية.

1. 4. 7 ـ يتحدد الأساس الميتافيزيقي للسبب الكافي في نظرية الأشاعرة عن طريق

الارادة الآلهية المحضة التي (هي صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله).
1. 4. 7 ـ يوظف الغزالي هذا التحديد في تكافؤ الصورة التحليلية لهذا السبب الكافي السينوي ومبدأ السّبب الكافي الأشعري وبه يحصل التكافؤ بين مبدأ اللاتمايز السينوي ومبدأ التمايز الأشعري.
2. 4. 7 ـ كما يحدث العالم لذات الله عند ابن سينا كصورة تحليلية، يحدث العالم عند الغزالي لذات الارادة كصورة تحليلية أي أن مطابقة الصفات لعين الذات كسبب في لا تمايز الأوقات يقابله مطابقة الارادة لتعريفها من حيث أنها صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله أي كسبب لتمايز الأوقات.
5. 7 ـ عن طريق تكافؤ السبب الكافي يصل الغزالي الى اثبات تكافؤ أدلة علم الكون النظري.

تكافؤ أدلة علم الكون النظري:
1 ـ ظهرت أربع نظريات أساسية عن الزمان والمكان في الفكر الاسلامي قبل الغزالي لتحديد وجودهما وحقيقتهما.
1. 1 ـ الزمان والمكان عرضان متناهيان، ويتبعان في وجودهما الوجود الذري للأشياء، ولا وجود للزمان أو المكان على أنه كم متصل، وبرفع الظواهر يرتفع الزمان والمكان، وهذه هي نظرية أغلب المتكلمين.
2. 1 ـ الزمان والمكان ظاهرتان الهيتان لا متناهيتان Phenomena Dei وهما لا يرتفعان بارتفاع الظواهر وقد قال بهذه النظرية ايران شهري في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.
1. 2. 1 ـ الزمان والمكان جوهران لا متناهيان ومحدودان، فالزمان المطلق هو اللامتناهي وهو يسبق حدوث العالم في الزمان المحدود، وهذا ما ينطبق على المكان كخلاءلا محدود وملاء محدود، وبرفع الظواهر كذرات لا يرتفع الزمان أو المكان وهذه هي نظرية محمد زكريا الرازي.
3. 1 ـ يستفيد ابن سينا من نقده للنظريات الثلاثة السابقة فيوظف النظرية رقم 2. 1 والنظرية رقم 1. 2. 1 في القول بأن الزمان نسبة موضوعية لتنظيم الأشياء ويضع لله زماناً ثابتاً يسميه السرمد Aeveum ويضع للأفلاك الدهر Aeternitas وللظواهر الزمان الحسي Tempus ويعكس النظرية رقم 1.1 بقوله أن تقسيم الزمان أو المكان الى ذرات تقسيم اعتباري والزمان هو الامكان الأولي المتصل وغير المشتق من الخبرة الحسية ليصلح برهان أرسطو على الزمان ويقول بلا تناهي الزمان وتناهي المكان. أي بعدم تكافؤ بعدي المكان والزمان.
4. 2 ـ يكتفي الغزالي بنقد ابن سينا للنظريات الثلاثة السابقة ويهتم بنقد نظرية ابن

سينا فيحول النسبة الموضوعية الى نسبة ذاتية، فالزمان ما هو الا (نسبة لازمة بالقياس الينا) أي أن الزمان أو المكان ظاهرة انسانية.

1. 2 ـ يسوي الغزالي بين البعد المكاني والبعد الزماني (ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه ـ عند الاضافة ـ الى «قبل» و«بعد» وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه ـ عند الاضافة الى «فوق» و«تحت»).

3 ـ يطبق الغزالي براهين لا تناهي الزمان على لا تناهي المكان ويطبق براهين تناهي المكان على تناهي الزمان ويتتبع منهج ابن سينا على النحو التالي:

1. 3 ـ يؤدي السبب الكافي عند ابن سينا الى لا تناهي الزمان لأن الأوقات متساوية أمام الارادة الالهية، ويرى الغزالي أن هذا البرهان يدل على لا تناهي المكان لأن (تساوي الأوقات كتساوي الجهات ولا فرق).

2. 1. 3 ـ يرى ابن سينا أنه من التناقض أن لا يوجد العالم في الأزل، لأن القول بالحدوث الزماني يؤدي الى القول بأن الكامل كان عاجزاً في الأزل ثم أصبح قادراً وهذا ما ينطبق أيضاً على المكان حسب رأي الغزالي.

2. 1. 3 ـ من التناقض أيضاً أن لا يوجد العالم في الأزل، لأن القول بالحدوث يعني أن العالم كان مستحيلاً في الأزل ثم أصبح ممكناً، وتعريف ابن سينا للزمان على أنه امكان ينطبق عند الغزالي على المكان أيضاً وهكذا يكون أيضاً من التناقض ألا يكون العالم لا متناهياً في المكان.

2. 3 ـ يرى ابن سينا أن الحركة الدائرية هي السبب في القول بتناهي المكان، ويعارضه الغزالي بأن تحديد الجهات لتحديد نقطتي القطبين الشمالي والجنوبي على الفلك المتشابه الأجزاء يحتاج الى سبب كاف وهو الارادة التي تميز الشيء عن مثله.

1. 2. 3 ـ تحديد اتجاهات حركات الأفلاك التي بعضها مشرقية وبعضها الآخر مغربية يحتاج عند الغزالي الى سبب كاف يميز هذه الاتجاهات والتي تكون سبباً في تحديد الأوقات كما في الليل الذي لا يسبق النهار ولا النهار يسبق الليل، وهكذا يؤدي السبب الكافي الى تحديد الأوقات ولا تناهي الزمان.

2. 2. 3 ـ عن طريق مبدأ عدم التناقض يصل الفلاسفة الى القول بتناهي المكان من خلال برهان التطبيق ويصل المتكلمون الى القول بتناهي الزمان عن طريق برهان الحضر.

4 ـ يلخص الغزالي نتائج استخدام براهين مبدأ عدم التناقض والسبب الكافي في التناهي واللاتناهي في صورة قضية شرطية على النحو التالي: (فان قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا (قبل) له، فيقال ولا يعقل تناهي وجود من العالم لا خارج له، فان قلت (خارجه) سطحه الذي هو منقطعه لا غير، قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير) ويعني الغزالي بهذا التكافؤ مناقضة براهين ابن سينا حيث أن السبب الكافي يؤدي الى

تناهي الزمان والمكان وكذلك مبدأ عدم التناقض يؤدي الى تناهي ولا تناهي الزمان والمكان.

1. 4 ـ مما تجدر الاشارة اليه أن الغزالي يصوغ هذا التكافؤ في قضية شرطية ليثبت مساواة البعد المكاني بالبعد الزماني على عكس ابن سينا وارسطو، أما الفلسفة الكانطية فانها عمدت الى وضع هذا التكافؤ في صورة قضية حملية مع اختزال البراهين. ويعتبر هذا التكافؤ هو حجر الأساس لتهافت الفلاسفة ونقد العقل المحض وبسببه فقدت الميتافيزيقا بمعناها التقليدي دورها في مجال البحث الفلسفي خاصة فيما يتعلق بالفكر الانساني المعاصر.

2. 4 ـ سبب هذا التكافؤ في اتاحة الفرصة لظهور العديد من الانساق والنظريات في شتى العلوم النظرية والتطبيقية من المثالية في الفلسفة الحديثة الى الوضعية المنطقية في الفكر المعاصر ومن الحتمية الى الاحتمال في العلم الطبيعي، وكذلك الحال بالنسبة للعلوم الانسانية الأخرى.

5 ـ يطبق الغزالي هذا التكافؤ على المسألة الأولى من التهافت، وبنفس المنهج يصل الى تكافؤ أبدية العالم أو تكافؤ القول بالجوهر البسيط والمركب في المسألة الثانية ويصل الى تكافؤ الحتمية والتلقائية في المسألة الثالثة وتكافؤ العلية في المسألة الرابعة.

1. 5 ـ يبني الغزالي المسائل الأربعة في ضوء المقولات الأربعة: الكم والكيف والعلاقة والاضافة.

2. 5 ـ يوظف هذه المقولات بصورة تفصيلية في المسألة الأولى مبتدئاً بمقولة الكيف (الاثبات ـ النفي ـ التحديد) الكم (الكثرة ـ الجملة ـ الوحدة) العلاقة (التساوق بين العلة والمعلول ـ التلاحق ـ التأثير المبتادل) مقولة الجهة (الامكان ـ الضرورة ـ الاستحالة).

3. 5 ـ يوظف هذه المقولات في المسائل الاثنتي عشرة المتوالية (من المسألة الخامسة الى نهاية المسألة السادسة عشرة) التي تبني على المسائل الأربعة في نقض عالم الوجود السينوي. مبتدئاً بمقولة الكم.

4. 5 ـ يثبت في هذه المسائل المتعلقة بمبحث الوجود أن كل المفاهيم بالنسبة للميتافيزيقا تنطوي على تناقض.

حل اشكالية تكافؤ الأدلة:

1 ـ يكتشف الغزالي جدل الكلي Dialectic of Totality وعن طريقه يكتشف جدل التناقض في كل مفهوم.

2 ـ ينمط جدل الكلي ليضع للمعرفة حدوداً، فيفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة وبالأحرى بين عالم الحقائق وعالم الظواهر.

3 ـ يكتشف (الشيء بذاته) عن طريق جدلية المعنى المفرد.

1. 3 ـ المعنى المفرد البسيط غير المركب لا يمكن تحديده (فاذا لم يكن المعنى مركباً من ذاتيات متعددة كالوجود كيف نتصور تحديده؟ وكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة، ولنقدر العالم كله على شكل كرة، فلو سئل عن حده... كان محالاً اذ ليس له حدود، وانما حده منقطعه، ومنقطعه سطحه الظاهر، وهو سطح واحد متشابه، وليس بسطوح مختلفة ولا منتهية الى مختلف حتى يقال أحد حدوده لينتهي الى كذا والآخر الى كذا فهذا المثال المحسوس ربما يفهم منه مقصدي من هذا الكلام).

1. 1. 5 ـ يوضح الغزالي جزءاً من مقصده في المسألة الأولى من التهافت بقوله (معنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا كان ولا عالم، وجود ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث). وهكذا يكون الله والعالم الكبير والنفس كعالم صغير ذواتاً منفردة في وجودها.

2. 1. 3 ـ يوضح الغزالي هذا الانفراد في الوجود من خلال نظريته عن التميز في (المضنون به على غير أهله) حيث يرى أن (التميز بثلاثة أمور أحدها بالمكان كجسمين في مكانين، والثاني بالزمان، كسوادين في جوهر واحد في زمانين، والثالث بالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة في جسم واحد، فان المحل واحد والزمان واحد، ولكن هذه المعاني مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان، ويتميز العلم عن القدرة والارادة بذاته وأن كان الجميع شيئاً واحداً، فاذا أمكن تصور أعراض مختلفة الحقائق فبأن يتصور أشياء مختلفة بذواتها في غير مكان أولي)، وعلى رأس هذه الأشياء بذواتها الله والنفس والعالم التي يمكن تصورها ولا يمكن تحديدها.

3. 1. 3 ـ اذا كان العالم كشيء بذاته لا يمكن تحديده فكذلك الله كحقيقة لا يمكن تحديده.

1. 3. 1. 3 ـ يشتق ابن سينا وجود الواجب من مفهوم الوجوب ولكن (وجوب الوجود غير نفس الوجود).

2. 3. 3 ـ الوجود لا يزيد عن الموجود لأنه (يمكن أن يقال، موجود، وليس بواجب الوجود كما يمكن أن يقال: موجود، وليس بممكن الوجود).

3. 3. 3 ـ يرد ابن سينا الدليلين الكوني والطبيعي الغائي الى الدليل الوجودي وبهذا يسهل على الغزالي نقد هذا التحديد.

4. 3 ـ ينقد الغزالي تحديد جوهرية النفس وبساطتها وخلودها وشخصيتها تحديداً معرفياً لينقض براهين ابن سينا خاصة في رسالته الأضحوية (قارن المسائل الثلاثة الأخيرة من التهافت).

5. 3 ـ يرفض الغزالي الميتافيزيقا (أي معرفة الشيء بذاته) كعلم ولكنه لا يرفضها كموضوع ايمان، بل يضعها شرط المعرفة.
6. 3 ـ يعمم الغزالي الشيء بذاته في (مشكاة الأنوار) ويعبر عنه بالنور، والعالم مشحون بالأنوار التي على رأسها نور الأنوار.
4 ـ النور أو الشيء بذاته كروح هو شرط عالم الظواهر (وبالروح الانسي ظهر نظام العالم السفلي).
1. 1. 4 ـ يؤكد الغزالي على مثالية العالم في التهافت من خلال قوله (الزمان نسبة لأزمة بالقياس الينا) وهذا ما ينطبق على المكان ومن ثم يكون التناهي واللاتناهي من صنع الانسان نفسه وبالأحرى من صنع الخيال.
2. 1. 4 ـ لكي يتجنب الوقوع في المثالية الذاتية يتدارك الأمر بقوله (الزمان حادث ومخلوق) بمعنى أنه موضوعي ذاتي لأن التقدير كنظام من صنع الروح الأنسي والحدوث شرطه العلة الموجدة.
2. 4 ـ الأشياء بذاتها شرط الوجود والمعرفة ونور الأنوار هو الشرط غير المشروط باعتباره الوجود الحقيقي.
3. 4 ـ يسعى الروح الانسى في التدرج الى الكمال من الأخس الى الأعلى، لا زالة حجب الظلمة في الوجود عن طريق المعرفة، المعرفة الحسية، الخيالية، المعرفة الاستنباطية المختلطة بالمعرفة الخيالية، الاستنباط المجرد، المعرفة العقلية المحضة تدرجاً الى درجة المطاع فالمطلق وهذه الدرجة الأخيرة يشترك فيها الأنبياء من الخليل الى خاتم الأنبياء وكذلك أهل التجريد العقلي ويطبق الغزالي في مشكاة الأنوار هذا التدرج على الظواهر لتطور العقل التاريخي مبتدئاً بالشرق القديم ومنتهياً بالمتكلمين وفلاسفة الاسلام الذين لم يصلوا بتجريدهم الى درجة المطلق.

وحدة العلوم وكثرتها:
1 ـ ان مبدأ الهوية أو عدم التناقض ومبدأ السبب الكافي يعطيان معرفة كاذبة بالنسبة لعالم الحقائق ومن ثم يستحيل تحديد هذه الحقائق كما في استحالة تحديد تناهي العالم ولا تناهيه.
2 ـ نعتمد على هذين المبدأين في عالم الظواهر المقيد بحدي الزمان والمكان لتحديد المعارف والعلوم.
1. 2 ـ ان علاقة هذين المبدأين بالزمان والمكان يعطيان أنساقاً متعددة من المعارف وهي صحيحة رغم تعارضها.
2. 2 ـ يرد الغزالي انساق المعرفة الى شرطها الميتافيزيقي وهو مبحث الصفات الالهية على اعتبار أنها أساس العلم والعمل.

3 ـ ظهرت في الفكر الاسلامي أربع نظريات أساسية تتعلق بالصفات، ورغم تعارضها فان الغزالي يوظفها جميعاً في تحديده للعلوم والمعارف وهذه النظريات هي:
1. 3 ـ الصفات عين الذات وهي نظرية المعتزلة التي أخذ بها الفارابي ومن بعده ابن سينا ويعترف الغزالي بصحة هذه النظرية على الأقل في كتابيه (المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى) و (كتاب المعارف العقلية) ويوظفها بصورة خاصة في العلاقة التحليلية بين المنطق والرياضة ووحدة العلوم، وهي التي ترتد اليها وحدة الأنا المنطقية.
2. 3 ـ الصفات زائدة عن الذات وهي نظرية الأشاعرة، وينتصر الغزالي لهذه النظرية في أغلب كتبه لحاجته اليها في تحديده لأحكام العلوم الطبيعية على أنها احتمالية.
3. 3 ـ نظرية الصفات المتسامية القائلة بأن الصفات كأحوال صفات عقلية لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، ورغم مهاجمة الغزالي لهذه النظرية في أغلب كتبه المنطقية فانه يعترف بصحتها والأخذ بها كما في (المضنون به على غير أهله) ويعترف بضرورتها لتحديد المعاني الكلية والمقولات كما في المستصفى والمحك والمعيار وتصحيح خطأ موقف ابن سينا من هذه النظرية التي بدونها لا يمكن تحديد أي شيء ولا يبقى سوى الجدل القائم على التناقض في كل مفهوم وفي كل مقولة، وهذه النظرية هي الأساس التي يقوم عليها المنطق المتسامي (الترنسندنتالي) في مقابل المنطق الصوري، وهي التي تقوم عليها نظرية العقل المتسامي.
4 ـ نظرية الصفات السامية وقد انفرد بهذه النظرية الغزالي التي يوظفها في اظهار جدل الكلي وجدل التناقض وفي تنميطها وفي وحدة مبدأ الهوية وفي كثرته الذي يبني عليه وحدة العلوم وكثرتها وفي توظيف النظريات الثلاثة السابقة، وهي النظرية التي اكتشف من خلالها الشيء بذاته والتي يبني عليها نظريته في الوحدة العليا للعقل التي لا نعرف منها الا وظيفتها على أساس أن العقل هو الجامع للكثرة في الوحدة، وكذلك مبدأ السبب الكافي كأساس لوحدة العلوم المتعلقة به وكثرتها، ولكي لا نستغرق في التفاصيل نأخذ بطرف من نظرية الغزالي عن العلوم الانسانية في كتابه (أحياء علوم الدين) وبوحدة العلوم من خلال المنطق والرياضة كما في كتابه (المعارف العقلية).

الحرية وصورة الرحمن: نموذج منهج الحرية

1 ـ الانسان صورة الرحمن Vestigium Dei.
1. 1 ـ هذه الصورة ليست شكلاً ولا خطاً ولا نقطة رياضية بل هي شيء بذاته أو نقطة ميتافيزيقية.
2. 1 ـ لهذا الشيء بذاته فعل في عالم الظواهر وكيف لا، أليس الروح الأنسي هو الذي ظهر به نظام العالم السفلي؟

1. 2. 1 ـ ان فعل صورة الرحمن كحركة نسبية وتلقائية مثله مثل الخط الذي يتشكل امتداده حسب التلقائية.
2. 2. 1 ـ هذا الخط التلقائي محدود بما يسميه الغزالي (الجواز الحتمي) أي الموت.
3. 2. 1 ـ من هنا يبدأ تنميط الفعل التلقائي للانسان على اعتبار أن الموت تجربة فردية تمثل القيامة الصغرى التي تسبب في الخوف والذي هو سبب العمل وهكذا تشتق بقية المفاهيم المرتبطة بالعمل كالتفكر والتنبيه والتوتر والصبر والشكر وما الى ذلك.
1. 2. 2. 1 ـ ان منهج صورة الرحمن في هذا الفعل ما هو الا تهيئة لمعايشة الحرية النسبية للحرية المطلقة في عالم الخلود.
2 ـ حاول الصوفية اختصار الطريق عن طريق منهجهم في الحضور، وهذا المنهج يمكن توظيفه في فهم النص المطابق، ومن هنا يرفض الغزالي الجهود المبذولة في الرواية لاثبات المطابقة عن طريق العنعنة، معتمداً على ثقته في فهمه للمطابقة بين الحديث والقرآن.
1. 2 ـ يوظف منهج الفناء الصوفي في المعايشة للنص، ولمعرفة الكاتب لابد من معرفته علومه، ومعرفة جزء منها لا يمثل من معرفة علوم الكاتب الا هذا الجزء.
2. 2 ـ اهتم المتكلمون في وضع نظرياتهم ككل من خلال فهم الجزء كما في وضعهم لمذاهبهم في اعتمادهم على بعض الآيات القرآنية، وقد حاول الصوفي الحارث ابن أسد المحاسبي بأن يفهم الجزء من خلال الكل ويطبق الغزالي هذين المنهجين في وحدة واحدة خاصة في كتابه (الجواهر) فيصل الى تحديد العلوم في الأحكام التحليلية (الصفات الذاتية) والأحكام التركيبية (المرتبطة بالصفات اللازمة) والأحكام المختلطة لتداخل النوعين من الصفات في الأحكام وفي المنهج.
3 ـ هذه الأحكام شاملة لكل العلوم، وتتفرع بتفرع العلوم المعلومة والمجهولة.
1. 3 ـ هذه العلوم في حق الانسان مجرد نسب عقلية، والوجود الحقيقي هو الشيء بذاته المغلق على نفسه، وما التأليف الا ظاهرة فعل العقل.

نموذج وحدة العلوم:

1 ـ يحلل الغزالي مبدأ الهوية بطريقة جديدة في كتابه المقصد الأسنى، ويحدد لهذا المبدأ ثلاثة معاني أساسية، وذلك من خلال العلاقة بين الاسم والمسمى والتسمية ويحدد هذه العلاقات من خلال الصفة والموصوف والنسبة:
1. 1 ـ الترادف أو التطابق بين الاسم والمسمى بدون تفاوت أو زيادة أو نقصان مثل قولنا الأسد هو الليث أو أ هي أ.
2. 1 ـ التداخل بين الصفة والموصوف كقولنا عن السيف هو الصارم أو الصارم هو السيف أو أنه المهند. وتختلف نسبة الصارم والمهند للسيف حيث أن الصارم تدل على صفة القطع المشتركة بين السيف وغيره، والمهند تدل على نسبة السيف للهند. وهذا

التداخل بين الموضوع والمحمول هو الذي يجعل المعاني (بعضها هو البعض). وبهذا التداخل يحل الغزالي علاقة الصفات الالهية السبع بالذات الموصوفة فيضاعف القضايا الحملية الأربعة من خلال علاقة الكل بالجزء والجزء بالكل والجزء بالجزء والنسبة نفياً أو اثباتاً وذلك بطريقة توازي كم المحمول.

3. 1 ـ وحدة الموضوع ويعني بهذا المصطلح أن الهو هو وحدة وكثرة في آن واحد (فقولنا هو هو يدل على كثرة لها وحدة من وجه فانه اذا لم يكن وحدة لم يمكن أن يقال هو هو واحد، وما لم يكن كثرة لم يكن هو هو فانه اشارة الى شيئين) ويضرب الغزالي مثالاً لوحدة الهو هو وكثرته بقوله (الثلج أبيض بارد) أي ح هي أ × ب كما في الحساب المنطقي.

4. 1 ـ لكي لا يقع الغزالي في محدورِ صفات الأحوال (أي المنطق المتعالي) يرى أن الكثرة ترتد الى اللغة رغم موازاته للتفرقة بين الاسم والمسمى والتسمية لفرق المعنى في حق الحركة والتحريك والمتحرك والمحرك.

5. 1 ـ يختم الغزالي كتابه (المقصد الأسنى) ببيان صحة نظرية الصفات عين الذات كما عند المعتزلة والفلاسفة، وببيان فائدة الاحصاء أي التكميم.

2 ـ يبني كتابه (المعارف العقلية) من خلال التوحيد بين الوحدة والكلمة ليفسر الوجود من خلال قوله تعالى (وأحصى كل شيء عدداً).

1. 2 ـ يصل من خلال وحدة الكلمة الى وضع نظريته عن العقل الكلي عن طريق السببية المجردة في مقابل نظرية الفيض السينوية.

2. 2 ـ يتدرج من العقل الكلي الى النطق الذي هو أثر من آثار هذا العقل.

3. 2 ـ يقسم النطق الى الكلام والقول أما ماهية النطق فتعني تصور النفس صور المعلومات، وهو عبارة النفس الانسانية.

3 ـ الانسان كمركب زماني فان كلامه هو العبارة المنظومة عن الفكر المنطقي قبل الكلام واذا صدرت هذه العبارة عن الفكر صارت كلاماً.

1. 3 ـ النطق هو الصفة والكلام هو الصورة.

2. 3 ـ الكلام هو الذي يخضع للترتيب المنطقي وما عداه لغو، ومثل هذا الكلام هو (القول التام الجاري على الألسنة).

4 ـ القول كتابة لطيفة والكتابة قول كثيف، (والمكتوب للمقول كالأجساد للأرواح).

1. 4 ـ يقسم القول في جزئيات الى الصوت والحرف والترتيب في الكلام والحروف الزائدة لا معنى لها.

2. 4 ـ النطق الذي هو أثر من العقل الكلي هو الذي يرتد اليه أصل: صورة العبارة، والاشارة، وشكل الحروف، وتقطيع الأصوات.

5 ـ العلم الذي هو أثر النطق يمثل قاعدة الأفعال.

1. 5 ـ ينقسم العلم الى أوليات ومحسوسات ويقوم العقل بتحصيل الصور، وبالبيان (أي الاستنباط والتركيب) يتسع العلم ويتكثر.
2. 5 ـ بالتعاون تتحقق الحرف والصنائع العلمية والعملية.
5. 5 ـ تحتاج هذه الصنائع الى سبعة أشياء هي الحركة والزمان والمكان والأداة والصحة والعضو الفاعل والآلة.
6 ـ وأحصى كل شيء عدداً.
1. 6 ـ سبقت الاشارة الى أن الغزالي يضع نظريته في الخلق بصورة أكثر تجريدا من نظرية الصدور.
2. 6 ـ يرد الايجاد الى علم الله الذي يتمثل فعله في احصاء الكثرة الصادرة عن الكلمة التي هي الوحدة نفسها مبتدئاً بالعقل الكلي فالنفس الكلية فالمادة الى أن يصل الى المرتبة العاشرة وهي مرتبة الانسان التي يتم الايجاد بعدها عن طريق التكرار.
5. 6 ـ يوازي الغزالي بين رد الكثرة الى الوحدة في العلم الالهي وبين رد الكثرة الى الوحدة في العلم الانساني.
1. 3. 6 ـ يرد هذه الوحدة في العلم الانساني الى الاساس الميتافيزيقي الذي يعبر عنه بالألف الروحي وهو ما عبر عنه لايبنتز بالعلامة الشاملة Characteristica Universalis.
2. 3. 6 ـ (فالألف صورة لطيفة روحانية في غاية الدقة، والطول الذي لا عرض له يخرج عنه شكل ويسمى حينئذ خطاً وهو أصل الحروف كالواحد في علم الحساب أصل الأعداد، والخط في علم الهندسة أصل الأشكال). وهكذا يتم للغزالي التوحيد بين الكلام والمنطق والرياضة.
3. 3. 6 ـ يعتمد في هذا الرد على الوجود الذري للأشياء كوحدات أو أنوار مغلقة على نفسها.
7 ـ ينمط جدل اللاتناهي في العدد والمعدود عن طريق قوله (بأن العاد لا يدخل في المعدود) وهذا التنميط يرجع الى نظريته في (جدل الكلي) الذي أوجد له حلاً في التهافت عن طريق السببية المجردة والتي أدت الى القول بمثالية الوجود المحدث.

نموذج تغريب العقل التاريخي العربي:

1 ـ نعتمد في تثبيت العقل والفهم العربيين من ديكارت في الفكر الأوروبي الحديث الى الفكر المعاصر على مطابقة النظريات والنتائج المترتبة عليها، والتركيب فيما بينها، ولا نأبه بالاقرار التاريخي الذي يطالب به المستشرقون ومن في حكمهم، وتكفي الاشارة الى أن العقل التاريخي العربي تملّكه الغرب عن طريق الترجمة اللاتينية وتم تمثله من خلال الصراع معه لمدة تزيد عن خمسة قرون، وهو العقل المكتوب الذي اعتمدت عليه الجامعات الأوروبية كما هو معروف، وللتحقق يمكن الرجوع لمحاولة فهم هذا العقل من

خلال مؤلفات العصر الوسيط بصورة خاصة التي تذكر فيها أسماء الكتب العربية وأسماء أصحابها ونصوصها.

1. 1 ـ أخذ ديكارت في القرن السابع عشر بنظرية الفهم كما وضعها ابن سينا.

2. 1 ـ أخذ كانط بعده بحوالي 140 سنة بنظرية العقل كما وضعها الغزالي.

3. 1 ـ استمرت هاتان النظريتان تحددان صورة الفكر الأوروبي من خلال الدمج والتركيب والتحليل والتركيب في التحليل والتحليل في التركيب.

1. 2 ـ حاول ديكارت فهم نظرية العقل في بداية عهده بالتفلسف كما في كتابه: (قواعد لهداية العقل Regulae ad directione ingenium مبتدئاً بأصعب كتاب للغزالي ألا وهو المعارف العقلية) بعد أن أدرك السذاجة في (الفن الكبير) للمبشر ريموند لول R. Lull برده الوجود الى الأشكال الهندسية بدون منهج يقوم على الترتيب المنطقي.

2. 2 ـ يتبع ديكارت في تقسيمه الثلاثي والرباعي والاثني عشري للقواعد في خط مواز لتقسيم الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة مع الفارق في التضمين والمقولات.

3. 2 ـ يحاول ديكارت فهم الأنوار المغلقة على نفسها عند الغزالي بردها الى الطبائع البسيطة ليبني عليها وحدة العلوم.

4. 2 ـ يحاول ديكارت رد العلم الطبيعي الى العلم الرياضي عن طريق الرياضة الشاملة ويحاول رد العلم الرياضي الى المنطق عن طريق الحكمة الشاملة Sapientia Universalis محاولاً بذلك فهم علاقة الألف الروحي بالمنطق بالحساب بالهندسة على أساس أن المادة نقطة رياضية كما عند الأشاعرة، التي اكتشف من خلالها اقامة النقطة على الخط المنحني.

5. 2 ـ وظّف ديكارت نظرية الإنكسار الضوئي لابن الهيثم في الادراك الحدسي ووظيفة المقارنة للفهم عند ابن الهيثم في تحديد خطوات المنهج خاصة: التحليل والتركيب.

6. 2 ـ يقع ديكارت في اشكالية فهم نظرية العقل عند الغزالي من خلال علاقة العقل المحدّد بالمخيلة فيعرض عن اتمام الكتاب السابق ويرتد الى مذهب ابن سينا في الفهم كما في التأملات والمبادىء.

7. 2 ـ يأخذ بالشك على غرار شك الغزالي بما في ذلك الشك في الفهم نفسه ولكنه يثبت من خلال هذا الشك نظرية الفهم كوحدة عليا للعقل بدل تجاوزها الى العقل كشيء بذاته كما عند الغزالي.

1. 6. 2 ـ يوظف نظرية الفهم السينوي طبقاً لما فعل ابن سينا كما في التوحيد بين الماهية والوجود (أنا أفكر اذن أنا موجود) لاثبات جوهرية النفس وبساطتها وخلودها.

2. 6. 2 ـ يرد على الاعتراضات الموجهة اليه على غرار ردود ابن سينا، وتأتي الاعتراضات في أغلبها مطابقة للاعتراضات الموجهة لابن سينا.

7. 2 ـ يأخذ بالدليل الوجودي كما وضعه ابن سينا في صوره الثلاثة أي التحليلية والرياضية والكمالية، ويرد على الاعتراضات الموجهة لهذا الدليل بنفس ردود ابن سينا.
1. 7. 2 ـ يأخذ بالدليلين الكوني والطبيعي الغائي على نفس الطريقة التي يستعملها ابن سينا بردها للدليل الوجودي مع ابدال العالم الكبير Macro cosmos بالعالم الصغير Micro cosmos.
2. 7. 2 ـ يبدأ ديكارت بالميتافيزيقا لينتهي بالفيزيقا كما فعل ابن سينا.
8. 2 ـ يركب المذهب السينوي مع المذهب الأشعري في تصوره عن المادة كنقطة رياضية ويفصل خلق الحركة عن المادة.
9. 2 ـ يحدد ديكارت علاقة النفس بالجسم على نفس النمط الذي يأخذ به ابن سينا ويهمل ديكارت مبدأ السبب الكافي السينوي باختزاله علم الكون النظري ليكمل هذا الجانب أحد أتباعه وهو لايبنتز.
1. 3 ـ يأخذ لايبنتز بصيغة مبدأ السبب الكافي كما عند الغزالي (كل حادث فله سبب) ويأخذ بمبدأ تساوي الأوقات السينوي ومبدأ اللاتمايز.
2. 3 ـ يضيف لتساوي الأوقات تساوي الجهات كما في معارضة الغزالي لابن سينا ليثبت لايبنتز لا تناهي الزمان والمكان.
1. 2. 5 ـ يعترض نيوتين على لايبنتز من خلال تحديد الأشاعرة للارادة (على أنها صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله) ليثبت تناهي الزمان والمكان المحددين داخل الزمان والمكان المطلقين كما عند محمد زكريا الرازي.
2. 2. 3 ـ يقتفي لايبنتز أثر ابن سينا في السبب الكافي كالسؤال العائد الذي يعارض به نظرية المعتزلة في السبب الكافي لخلق العالم ويأخذ بنظرية الكمال الالهي السينوية كما هي في تحديد السبب الكافي.
3. 3 ـ يحلل أتباع لايبنتز مثل فولف وكروزيوس مبدأ السبب الكافي في ضوء نظرية الكمال الالهي برده الى مبدأ الهوية وعدم التناقض.
4. 3 ـ يدرك لايبنتز بأنه وجد (الذهب مخفياً في التراب المدرسي المتبربر) ويعني به الفكر الاسلامي خاصة علم الكلام.
1. 4. 3 ـ يأخذ لايبنتز بالعديد من نظريات المتكلمين مثل نظرية المعتزلة في قولهم بفناء العالم ككل أو بقائه ككل على عكس نظرية الأشاعرة التي أخذ بها ديكارت على أنه يمكن فناء جميع الجواهر والأعراض مع امكانية بقاء جوهر واحد بأعراضه.
2. 4. 3 ـ لا يأخذ لايبنتز بتوظيف نظرية العلاقات عند المعتزلة بل يأخذ بالعلاقة الاسمية كما عند الأشاعرة وبالعلاقة المتسامية كما عند المعتزلة والعلاقة الحقيقية كما عند فلاسفة الاسلام وبعض المتكلمين.
5. 3 ـ يقتفي لايبنتز أثر الغزالي فيكتب «علم الوحدات أي المونادولوجيا» على غرار

مشكاة الأنوار.

1. 5. 3 ـ يستعمل لايبنتز نفس المصطلحات التي في مشكاة الأنوار مثل الروح الحِسِّي والروح الخيالي والروح الفكري والروح الحدسي ويستعمل في بعض الأحيان نفس الأمثلة الواردة في مشكاة الأنوار ونفس الجمل مثل قوله بأن العالم مشحون بالمونادات (أي الأنوار) وغيرها ويستعمل مصطلح مونادا المونادات بدل نور الأنوار وهكذا دواليك.

2. 5. 3 ـ يخلط لايبنتز بين الشيء بذاته وعالم الظواهر لعدم فهمه الأعراض كذوات عند الغزالي، وقد أدرك كانط هذا الخلط فيما بعد.

6. 3 ـ لم يدرك لايبنتز (جدل الكلي) عند الغزالي رغم محاولته لفهم العقل كغريزة أو كروح مجرد، ومن هنا لجأ الى محاولة رده أحكام الرياضة الى أحكام تحليلية من خلال محاولته البرهنة على المسلمات، مخالفاً الغزالي وابن سينا على السواء.

7. 3 ـ يحاول لايبنتز أيضاً فهم وحدة العلوم عند الغزالي من خلال (المعارف العقلية) موحداً بين العلم والعد الالهيين كما في المعارف مستبدلاً الحرف الروحي بالعلامة الشاملة والعقل الكلي بالعلم الكلي Scientica Universalis الى آخر ذلك من المصطلحات والمعاني مما جعل الغرب يعتقد في أن لايبنتز هو المؤسس للمنطق الرياضي.

4 ـ يفتقد هيوم العقلية التركيبية كما عند ديكارت ولايبنتز ويكتفي بتحليل المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة والمتعلقة بنقد العلية ويظهر هذا التحليل لفقرات هذه المسألة بصورة واضحة خاصة في كتابه (مقال في العقل البشري) بفصوله الاثني عشر.

1. 4 ـ يأخذ من التهافت الادراك الحسي كانطباع والتفرقة بين القضايا الحسية والتجريبية ونظرية الاطراد والقياس الخفي والعادة والاعتقاد والاحتمال الجزمي والأكثري والأرواح الخفية ومجرى العادة والعقل كغريزة وغير ذلك.

3. 4 ـ تم لهيوم ذلك من خلال ادراكه للتفرقة بين مبدأي الهوية والسببية كما في التهافت وهذا هو المرتكز الوحيد الذي أقام عليه هيوم نقده للعلية.

3. 4 ـ يقيم الغزالي المرتكز الثاني في نقده للعلية على نظريته في الجواهر المغلقة ومن هنا أخذ هيوم بنقد العلية من زاوية التلاحق ad hoe post hoe بدون أن يتعرض لتحليل علاقتي التساوق والتأثير المتبادل كما فعل كانط فيما بعد.

1. 5. 4 ـ يخلط هيوم بين الفعل الارادي والحركة الميكانيكية كما في الحركة الارادية لليد والرعشة ويعارض الغزالي بدون ذكر اسمه، ومن هنا ظهرت نظريته في الحرية كخطأ أتاح مناخاً لنقده من بين المحدثين والمعاصرين.

2. 3. 4 ـ رغم ايمانه بامكان المعجزات وفق نقد العلية فانه يرفض تواترها على عكس الغزالي.

4. 4 ـ يكتفي هيوم باقامة علم الأخلاق على المشهورات للغزالي كما ترد في معيار العلم، ولا يغوص في أعماق مشكلات العلية كما فعل كانط من بعده، بل يتخلى عن الفلسفة ليهتم بكتابة التاريخ.

5 ـ يفهم كانط نظرية العقل عند الغزالي كما هي فتكتمل الحلقة المفقودة بين الفهم والعقل في تطور الفكر الغربي.

1. 5 ـ يدعي كانط بأنه يفهم لايبنتز أحسن من لايبنتز نفسه فيكمل ما قصر فيه لايبنتز في حق العقل ويدعي تارة بأن تكافؤ الأدلة هو الذي أيقظه من سباته العميق وتارة نقد هيوم للعلية الذي لم يفهم من هذا النقد الا الجانب المنطقي كما يرى كانط نفسه.

2. 5 ـ تكافؤ الأدلة ونقد العلة هما القطبان الأساسيان في بناء المذهب الكانطي ومذهب الغزالي.

3. 5 ـ يبدأ كانط حياته الفلسفية كتابع لمدرسة لايبنتز ويحاول في كتابه (التوضيح الجديد للمبادىء الأولية الميتافيزيقية) نقد هذه المدرسة في ردها مبدأ السبب الى مبدأ عدم التناقض من خلال نقد المعتزلة لمبدأ عدم التناقض ولكنه لا يصل بذلك الى المنطق المتسامي.

4. 5 ـ في كتابه (ادخال الامكانات السالبة في الفلسفة) سنة 1763 يميز كانط بين مبدأ الهوية ومبدأ السبب على الطريقة التي نجدها في تهافت الفلاسفة وذلك كما في رده أحكام العلم الطبيعي للمشيئة الأزلية.

1. 4. 5ـ يعد في خاتمه الكتاب السابق بأنه سيضع دراسة متكاملة لحل مشكلة العلية.

2. 4. 5 ـ أخذت مرحلة الاعداد سبع عشرة سنة لتظهر في كتاب (نقد العقل المحض) سنة 1781 والذي كتبه كانط في ستة أشهر حسب قوله بعد مرحلة الاعداد.

3. 4. 5 ـ يضطر كانط سنة 1770 لوضع كتابه (في العالم المحسوس والعالم المعقول) للحصول على درجة الأستاذية (الأوردِناليا) فيظهر هذا الكتاب متأثراً بصورة واضحة بالمسألة الأولى من تهافت الفلاسفة خاصة في تحديد ماهية الزمان والمكان، ولكنه لم يكتشف في هذا الكتاب نظرية العقل كما عند الغزالي.

1. 3. 4. 5 ـ تعد سنة 1772 من أهم السنوات التي تحدد الصورة التخطيطية لكتاب (نقد العقل المحض) حيث يكتب لصديقه هرتز Hertz رسالة يوضح فيها اكتشافه أن الفهم بالمعنى السينوي الديكارتي وظيفة للعقل لا العقل نفسه ويكتشف المقولات على النحو الذي يرد في المسألة الأولى من التهافت بوضع مقولة الكيف أسبق من مقولة الكم، وتتوالى الاكتشافات كما في رسائله وملاحظاته، وباكتشاف تكافؤ الأدلة الأربعة كما في المسائل الأولى الأربعة من التهافت يكتمل التخطيط للنقد في صورته الأساسية.

4. 4. 5 ـ يظهر (نقد العقل المحض) على غرار كتاب (تهافت الفلاسفة) ولا يخالفه الا

في أحكام العلم الطبيعي. أو في وضع المصطلحات.

1. 4. 4. 5 ـ يأخذ كانط بالأحكام التحليلية الصورية والأحكام التركيبية الضرورية في الرياضة كما ترد في (معيار العلم).

2. 4. 4. 5 ـ يأخذ بتكافؤ الأدلة الأربعة على الترتيب كما ترد في التهافت ويشتق منها مثالية العالم كما يفعل الغزالي في التهافت.

3. 4. 4. 5 ـ يصل كانط عن طريق تكافؤ الأدلة الى اثبات أن العالم والله والنفس أشياء بذواتها كما وصل الغزالي الى ذلك من قبله في المسألة الأولى من التهافت.

5. 4. 5 ـ ينتقد كانط علم اللاهوت النظري (أي أدلة وجود الله الثلاثة) بنفس المنهج الذي يتبعه الغزالي ويأخذ بالبرهنة القائمة على قياس التمثيل كما عند الغزالي.

6. 4. 5 ـ ينتقد علم النفس النظري كما يفعل الغزالي في التهافت على الترتيب مبتدئاً بنقد الجوهرية فالبساطة فالخلود فالشخصية (أي تناقض ثنائية النفس والجسم).

5. 5 ـ يستفيد كانط من نقد الغزالي لمقولتي الزمان والمكان في الأحكام التجريبية فيجعلهما حدسين محضين.

6. 5 ـ يقوم كانط بالقلب الكوبرنيقي حيث يوظف مقولات الغزالي الاثني عشرة الميتافيزيقية في العلم الطبيعي.

7. 5 ـ يعتمد في هذا التوظيف على التأليف العقلي بين الموضوع والمحمول كمنطق متسامي وذلك كما عند أصحاب نظرية الأحوال من المتكلمين، وكيف لا، ألم يقل الغزالي في أكثر من كتاب أن هذه النظرية هي الحل الوحيد للتحديد وتجنب الجدل؟

8. 5 ـ يحاول كانط ربط المقولات بالأحكام ويضع قائمتين لمبادىء العقل التجريبي والصورة التخطيطية كوظيفة للمخيلة في تحديد المعرفة وتسويرها، ولكنه يقف بهاتين القائمتين الأخيرتين في حدود العدد ثمانية بدلاً من الاثنى عشر في القائمتين الأولى والثانية

1. 8. 5 ـ يواجه نقد الغزالي للعلية بهذه القوائم الأربعة والمنطق المتسامي، ويتلافى ما أهمله هيوم كالتحليلات الثلاثة وغيرها.

2. 8. 5 ـ خلافاً للقاعدة يضع الغزالي معيار العلم كمنهج مكمل للتهافت ويضع كانط الجزء المتعلق بالمنهج في نهاية النقد.

3. 8. 5 ـ يضع الغزالي (محك النظر) ليوضح به غموض الجدل وغيره في التهافت ويضع كانط (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة) لتوضيح ما هو غامض بالنقد.

4. 8. 5 ـ يضع الغزالي (ميزان العمل) بعد التهافت ويضع كانط (نقد العمل العملي) بعد (نقد العقل المحض) موظفاً نفس المقولات معتمداً على مذهب المعتزلة في تأسيس علم الأخلاق مع التركيب للارادة المحضة كما عند الأشاعرة وتسليمه بالخلود والايمان بالله وغير ذلك.

5. 8. 5 ـ يوظف كانط سمو الجلال والجمال كما عند الغزالي في نظريته عن الجمال

والجلال وهلم جراً.

6. 8. 5 ـ ومع هذا يشك كانط في مرحلته المتأخرة في تحديده للعلم الطبيعي من خلال تأسيس قانون العلية على أنه حتمي متسامي.

6 ـ ينتقد هيجل كانط في (الشيء بذاته) الذي يقف حجر عثرة في طريق جدل الحركة.

1. 6 ـ يرفض المنطق المتسامي أو الحال كشيء ثالث لأنه يقف حجر عثرة في سبيل تعميم الجدل.

2. 6 ـ يأخذ هيجل بالشق الثاني من الجدل كما عند الغزالي وهو القول بأن كل مفهوم ينطوي على تناقض، ولا يحفل بالتنميط الذي نجده عند الغزالي.

3. 6 ـ يأخذ بتطور الروح من الادراك الحسي الى المطلق كما في مشكاة الأنوار ولكنه يقف بحدود هذا المطلق في حدود أضيق مما في مشكاة الأنوار.

7 ـ تدعي الوضعية المنطقية بأن الجد الأول لها هو هيوم وتهمل الغزالي بقصد أو بدون قصد، ويدعي أصحابها بأن المؤسس الحقيقي للمنطق الرياضي لايبنتز ولا نستطيع أن نجزم بمعرفتهم للمعارف العقلية رغم التطابق في نظرياتهم ومنطلقاتهم المتعلقة بالمنطق الرياضي كما في المعارف، ولكن من الواضح أن لايبنتز اعتمد على المعارف العقلية ومصطلحاته.

1. 7 ـ أن توظيف الصفات وعلاقاتها بالموصوف كعلاقة تداخل أو نسبة عند رسل تتفق مع ما نجده في المقصد الأسنى للغزالي (قارن أمثلة رسل: ملك فرنسا أصلع وسكوت كاتب قصة ويفرلي بمثال الغزالي السيف صارم أو مهند).

2. 7 ـ ان معاني الهو هو عند الغزالي كمطابقة وتداخل ووحدة في الموضوع تتفق وتوظيف هذا المبدأ في المنطق الرياضي كما في كم المحمول (التداخل) وكما في الحساب المنطقي (الضرب والجمع وغيرها).

3. 7 ـ ان اكتشاف متناقضة كمية الكميات عند برتراند رسل وتنميط هذه المتناقضة من خلال العاد والمعدود يتفق مع ما نجده في المعارف.

4. 7 ـ ان الذرية المنطقية كما عند فتجنشتين ورسل تتفق مع ما نجده أيضاً في المعارف بغض النظر عن الأسس الميتافيزيقية عند الغزالي.

5. 7 ـ ان (رسالة منطقية فلسفية) لفتجنشتين لا يمكن فهمها بدون فهم نقد العلية كما عند الغزالي، وسواء وضع فتجنشتين هذه الرسالة على غرار نقد العقل المحض كما يشاع أو أن رسل يرد متناقضة كمية الكميات للنقد فان الأمر يرتد بطريق مباشر أو غير مباشر لتهافت الفلاسفة، ناهيك عن التطابق بين المعارف والرسالة في كثير من الجزئيات كالواقعة مقابل ظاهر الشيء عند الغزالي ووحدة اللغة وعلاقتها بالمنطق واللغو وغير ذلك من المعاني والتفاصيل.

8 ـ أما هيدجر فانه يكتب أطروحته في فلسفة درونز سكوت ومن هنا يتعمق في دراسة فلسفة العصر الوسيط التي في جوهرها فلسفة عربية اسلامية.
1 . 8 ـ يدرس هيدجر كانط بتعمق وينتقد النقد خاصة فيما يتعلق بالصورة التخطيطية (الشيما) التي يعتبرها من أغمض ما في النقد.
2 . 8 ـ يبني صرح (الوجود والزمان) على أن الانسان صورة الرحمن كما يعترف بذلك وعلى نظرية الجواهر المغلقة وهما الدعامتان الأساسيتان في الأحياء للغزالي.
1 . 2 . 8 ـ ولذلك لا تعجب حينما نجد الجواز الحتمي أي الموت عند هيدجر والغزالي يتطابقان في المعنى كتجربة فردية وفي النتائج الأخرى المترتبة على ذلك كالخوف والخشوع وما الى ذلك مع الفارق في فهم الحرية.
2 . 2 . 8 ـ ولا نعجب أيضاً في توظيف هيدجر مع غيره من المعاصرين في فهمه لمنهج العلوم الانسانية كما عند الغزالي وغيره كالمطابقة والمعايشة والفهم الدائري وما الى ذلك.

مرحلة تطبيع التغريب:

استمر صراع الغرب مع العقل التاريخي العربي منذ بداية القرن الحادي عشر الميلادي حتى نهاية القرن السادس عشر لمحاولة تبنيه وفهمه وتغريبه، وقد بلغ الصراع أشده بعد ترجمة هذا العقل الى اللاتينية أو العبرية واللغات الأوروبية الأخرى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. وبمجيء القرن السابع عشر تهيأ المناخ لتغريب العقل التاريخي العربي واستيعابه ويمثل ديكارت البداية المطلقة للتغريب والتطبيع ولكي لا ندخل في التفاصيل نذكر بعض النماذج التي تحتاج الى المزيد من الدراسة والتوسع.

1 ـ يأخذ ديكارت في شكه بنتائج الشك السينوي، ولكي يغطي عملية الاحتواء يدمج بين شكي الغزالي وابن سينا المتعارضين في النتائج. حيث يثبت ابن سينا الفهم والغزالي وحدة الجدل.
1 . 1 ـ يثبت المعارضون لديكارت نظرية الفهم على أنها لديكارت من خلال مواجهته بالاعتراضات الموجهة لابن سينا، بدون التعرض الى ذكر ابن سينا محاولين رد نظرية الفهم الى أوغسطين دون جدوى، لأن تحديد هذه الوحدة وتوظيفها لا نجده الا عند ابن سينا ومن بعده ديكارت.
2 . 1 ـ يرد ديكارت على الاعتراضات بنفس ردود ابن سينا دون أن يذكر اسمه لترسيخ تطبيع التغريب فيتحول الى اعتقاد جزمي بأن الكوجيتو من صنع ديكارت في نضجه ونشأته.
3 . 1 ـ يأخذ ديكارت بصور الدليل الوجودي الثلاثة: التحليلية والرياضية والكمالية، وينسب هذه الصور الى انتاجه.

1. 3. 1 ـ يحاول الغرب رد الدليل الوجودي الى القديس أنسلم الذي يورد الصورة الكمالية لهذا الدليل بطريقة مركبة لهذه الصورة عند الفارابي وابن سينا.
2. 3. 1 ـ يعترض اصدقاء ديكارت على الدليل بنفس الاعتراضات الموجهة لابن سينا ويرد ديكارت بنفس الردود السينوية.
4. 1 ـ يأخذ ديكارت بمنهج التركيب بين الغزالي وابن سينا في التحليل دون الاشارة اليها ومن أمثلة ذلك استبدال العالم الكبير بالعالم الصغير في الدليلين الكوني والطبيعي على طريقة الغزالي.
5. 1 ـ يمعن ديكارت في التركيب ليخفي المذهب السينوي حينما يتبنى النقطة الرياضية في العلم الطبيعي على مذهب الأشاعرة المعارض للمذهب السينوي وهلم جرا.
6. 1 ـ ينتقد الغزالي المذهب السينوي في تحديده للوجود واللاهوت كعلم وعلم النفس النظري وذلك عن طريق وحدة العقل السامية (أي استخدام جدل الكلي) ويأخذ كانط بهذا. النقد خطوة خطوة كما عند الغزالي ولكنه يوجه هذا النقد الى ديكارت بدل ابن سينا لتحقيق تطبيع تغريب الفهم والعقل معاً.
2 ـ يدرك لايبنتز منهج ديكارت التغريبي جيداً فيتوسع في التركيب من خلال المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة.
1. 2 ـ يأخذ لايبنتز بنظرية ابن سينا عن السبب الكافي ويكملها بجوانب أخرى من عند الغزالي.
1. 1. 2 ـ يطبع هذه النظرية من خلال صراعه المصطنع مع نيوتن الذي يأخذ بمذهب الأشاعرة في السبب الكافي.
2. 2 ـ يحدد لايبنتز العلاقات والنسب من خلال مذهب الأشاعرة (مثاله العلاقة الاسمية) ومن المعتزلة (العلاقة المتسامية) ومن خلال مذهب الفلاسفة (العلاقة الحقيقية) وهلم جرا.
3 ـ يدرك هيوم أهمية العادة التي تخفي نفسها في عملية التطبيع، ولكنه لا يدرك منهج التركيب في التطبيع الديكارتي.
1. 3 ـ يأخذ هيوم بنقد العلية كما في التهافت بقدر ينقصه من أطرافه.
1. 1. 3 ـ يرفض الغزالي الميتافيزيقا كعلم ويأخذ بها كموضوع ايمان أي كشرط العلم نفسه ويرفض هيوم الميتافيزيقا كعلم وايمان كشرط لتميزه عن الغزالي.
2. 3 ـ يطبّع الغرب نقد العلية على أنه لهيوم بتسمية هذا النقد (مشكلة هيوم) وتنسب الوضعية المعاصرة أصول فلسفتها الى هيوم نفسه.
4 ـ يمعن كانط في تطبيع التغريب حينما يرد فلسفته الى هيوم الذي أيقظه من سباته.
1. 4 ـ كما يأخذ ديكارت بنظرية الفهم السينوية ونتائجها يأخذ كانط بنظرية العقل عند الغزالي ونتائجها، وكما يميز ديكارت نفسه عن ابن سينا في تبنيه لمذهب الأشاعرة كما

في العلم الطبيعي، يميز كانط نفسه عن الغزالي في العلم الطبيعي بتبنيه مذهب المعتزلة في العلم الطبيعي والمنطق المتعالي.

2. 4 ـ ينتقد كانط مثالية باركلي الذاتية ليثبت المثالية الوضعية للعالم كما في التهافت وهلم جرا.

5 ـ يقوم هيدجر بنفس الدور في رد مبدأ السبب الكافي الى لايبنتز، ويقوم رسل برد المنطق الرياضي الى لايبنتز والتكافؤ الى كانط.

6 ـ يعتمد التغريب المعاصر على ديكارت كجسر يربط الفكر اليوناني القديم والأوروبي الحديث والمعاصر بدون الرجوع الى الفكر العربي الاسلامي أو الاشارة اليه.

الاستعمار أو التغريب بالقوة:

1 ـ صحب تطبيع العقل التاريخي العربي وتغريبه الدعوة الى استعمار الشرق من مخططات المبشر ريموند لول الى تخطيط غزو الشرق عن طريق الملكية الفرنسية كما في كتاب بيير دوبيو «استرداد الأراضي المقدسة» Pierre Dubio: (De recuptione Terrae Sanctae) الى كتابات لايبنتز المتعلقة باستعمار الشرق خاصة مصر وهلم جرا.

2 ـ قام الاستشراق بدور فعال في تهيئة المناخ لاستعمار الأرض والعقل العربيين من لول الى مكسيم رودنسن، وبفعل التبشير والاستشراق تمكن الغرب من تثبيت دوران حركة تطبيع التغريب التي ظهرت في صورة الاستعمار للأرض والعقل العربيين معاً.

1. 2 ـ ظهر الاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين وانعكست مظاهره من خلال محاكاته لتطبيع التغريب في حياتنا الفكرية والأدبية والاجتماعية والسياسية عن طريق تبني المذاهب والنظريات والأيديولوجيات دون الأخذ بمنهج التحليل والتركيب.

تطبيع حركة الامكان العربي التاريخية (الاستعمار المركب):

1 ـ تتمثل هذه المرحلة في ميكنة حركة العقل العربي المستقبلية ومن الأمثلة على ذلك:

1. 1 ـ توظيف علم الاجتماع الاستعماري للأثنية في المجتمع العربي من محاولة ادماج المغرب العربي في فرنسا كما في محاولات روبير مونتاني الى تفتيت العلاقات الاجتماعية في المشرق العربي.

2. 1 ـ حولت الدراسات الاجتماعية والسياسية والغربية الحرب الفدائية على ضفاف نهر الأردن الى أيلول الأسود الى الحروب الطائفية اللبنانية الى حرب العراق ـ ايران. وهلم جرا.

3. 1 ـ يوظف الاستشراق كتاباته في الهيمنة على الشرق كما في تقارير بيرك السياسية وفي التبعية كما في دعوة بيرك أيضاً للاصالة كابقاء من خلال المحافظة على الصناعات

التقليدية فحسب ومن خلال المعاصرة كمحاكاة للأخذ بنتائج الحضارة الغربية دون معرفة كنهها وحقيقتها.

2 ـ ونكتفي بذكر نموذج تحديد قوانين التطبيع للاعتقاد في الوجود الصهيوني بالأرض العربية التي كتبها مكسيم رودنسن في كتابه (اسرائيل واقع استعماري؟) منذ ما يزيد عن عشرين سنة والتي أقامها على منهج الغزالي في العلية بما له من عادة واعتقاد واطراد واحتمال وغيره، معتقداً بأن حركة التاريخ العربية كجزء من حركة قوانين المادة (العلم الطبيعي) وقد خطط لزيارة السادات وكسر الحاجز النفسي وتعود العرب واعتقادهم في الوجود الصهيوني بما يمليه الزمان المتطاول واقترح عقد مؤتمر للسلام تقدم فيه تعويضات للعرب. وقد طبقت هذه القوانين بحذافيرها في السنوات الماضية والتي تقف حالياً عند مؤتمر السلام الذي اقترحه رودنسن في نهاية كتابه السالف الذكر.

المنهج الايجابي واقتلاع وهم التطبيع:

لكي تتم التصفية التاريخية للعقل والفهم العربيين من التطبيع ولواحقه، ولكي نعيد لها وظيفتها الايجابية في صنع الحضارة العربية المرتقبة نقترح بايجاز منطلقين أوليين هما:

1 ـ انشاء (مركز نقد العقل التاريخي) في احد البلدان العربية بحيث يتكون من فروع وشعب تشمل الوطن العربي ككل، ليتم فيه تحليل العقل والفهم العربيين بمنهج منظم وتوظف فيه الامكانات العلمية العربية توظيفاً متكاملاً حسب التخصصات والمعطيات لتحقق حركة العقل والفهم الدائرية الثابتة المتجددة من أجل المضاهاة للحضارة المعاصرة وتجاوزها بردها الى أصولها.

2 ـ تكوين شبكة الفكر العربي في صورة منظومات وجمعيات تشملها وحدة (اتحاد المفكرين العرب) في شتى التخصصات، ولكي نتجنب الصراع السلبي بين التعددية والأحادية نقترح اتباع النظام الأسري داخل التخصيص الواحد شريطة أن يتبع في ذلك هوية وحدة الموضوع كشرط لتعدد صفات المحمول ونسبته وبعبارة أوضح يجب أن يخضع الصراع للوحدة العربية كشرط متسامي لكل الصراعات والاتجاهات.

3 ـ ويجب أن تكون الغاية من هذا التنظيم التخلص من أوهام اللاهوت السياسي الذي يمثل عبودية العبودية واللاهوت الاجتماعي الذي يتمثل في محاكاة المحاكاة ومن اللاهوت العقائدي المتمثل في لغو الأيديولوجيات المفرغة، ويجب أن يحل محل مثل هذه السلبيات الوحدة العربية السامية كشرط نفسي لتحقيق الشروط الموضوعية كمضاهاة وتجاوز وبذلك نحدد حركة تاريخنا بأنفسنا ونعيد للفهم والعقل العربيين وظيفتهما الحقيقية بعد هذا السبات الطويل.

الاستشراق

الوحدة الثالثة:

الاستشراق ومرحلة التبني والاستيعاب للعقل التاريخي العربي





الوحدة الثالثة:
الاستشراق ومرحلة التبني والاستيعاب للعقل التاريخي العربي

تمهيد

احتدم الصراع بين الشرق والغرب بسبب ظهور حضارة العرب الاسلامية التي سرعان ما امتدت من الجزيرة العربية الى شرق آسيا وشمال افريقيا، بل امتد اشعاعها الى جنوب أوروبا وشمالها كما في الاندلس وصقلية وجنوب فرنسا وغيرها. واذا كان المجال المغناطيسي لهذه الحضارة هو العقيدة كشرط نفسي لبناء الشروط الموضوعية، فان الكنيسة الرومانية تنبهت الى خطر هذا المجال الذي كاد يستوعبها بسبب ما للتوحيد من تطابق بين العقيدة والعقل في هذه الحضارة الجديدة، ومن هنا واجهت الكنيسة هذا التحدي سراً وعلناً وعلى كل المستويات حتى صيرته من الدفاع الى الهجوم كما في ظاهرة الحروب الصليبية التي بدأت مع نهاية القرن الحادي عشر الميلادي.

استمرت الحروب الصليبية زهاء مائتي سنة تم خلالها مسح الحضارة العربية الشامل كما تجلى ذلك على الخصوص في الترجمات اللاتينية بمدارس جنوب ايطاليا واسبانيا لامهات الكتب العربية في شتى المعارف الصورية والموضوعية والانسانية، واذا كانت الحروب الصليبية قد أخفقت في تغريب العرب بالقوة فانها نجحت أيما نجاح في تغريب العقل التاريخي حينما حوّلت زاوية الحضارة المنعكسة من الشرق الى دائرة مغلقة في الغرب، وقد تعززت هذه الدائرة المغلقة والمنغلقة بفعل المركزية الغربية قديمها وحديثها التي اعتبرت نفسها الممثل الحقيقي والأصلي للوجود الانساني وما عداها وسيلة وليس بغاية.

وقد حدد البابا الساحر (سلفستر الثاني Silvester II) مركز الدائرة بكنيسة روما

المقدسة مع بداية القرن الحادي عشر وذلك بما له من قدرة على تبني العقل العربي كما سنعرف فيما بعد.

أما محيط الدائرة فقد حدده المبشر ريموند لول R. Lull مع نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الميلادي، وقد تأتى له ذلك بما أحدثه المسح للعقل التاريخي العربي من تبني واستيعاب لجزئياته وتركيبها مع العقل التاريخي القديم، لقد بدأ هذا المبشر رسم الدائرة بأحداث القطيعة مع العقل القديم المتمثل في الرشدية واكتملت الدائرة بالقائه الضوء على قمة العقل العربي بتبنيه لجزئيات هذا العقل في كتاب المعارف العقلية للغزالي. وما يهمنا من هذه الدائرة في هذه القرون الثلاثة نموذج كيفية التبني والاستيعاب للعقل التاريخي العربي، واذا كان التبشير والاستشراق قد توحدا حول هذا الهدف، فما هما الا مجرد وسيلة لهذا التغريب وما جاء بعده.

وقد تحددت حركة الدائرة كحركة طبيعية ولا نقول كحركة نفسية وذلك حينما اقنع لول R. Lull المجمع الكنسي 1311 باصدار قانون رقم 11 من أجل ادخال اللغات الشرقية وعلى رأسها العربية بخمس جامعات أوروبية هي جامعات اكسفورد وباريس وبولونيا وسلمنكا وجامعة كوريا. وبفعل هذا القانون تحولت مرحلة التبني والاستيعاب للعقل التاريخي العربي الى مرحلة التمثل والاستلاب في عصر النهضة الأوروبية، وبتطور مدارس الاستشراق وترسخها تحول هذا الاستلاب الى تغريب حقيقي في الفكر الأوروبي الحديث والى اغتراب في الفكر الأوروبي المعاصر وهلم جرا...

ان هذه الدراسة في هذا الكتاب لا تهتم بالاستشراق المصاحب في ثالوثه للتبشير والاستعمار الا بتوضيحه كوسيلة لتغريب العقل التاريخي العربي في الفكر الأوروبي. ولا تتأتى دراسة الاستشراق بمعناه الواسع الا عن طريق الجامعات ودور العلم وذلك بايجاد وحدات وشعب لدراسة الاستوراب أو الاستغراب. واذا كنا نهدف في هذا الكتاب الى القاء الضوء على تغريب العقل، فاننا نريد أن ننبه الى أهمية نقد العقل التاريخي الذي بدونه لا نستطيع أن نعيد مركز دائرة الحضارة العربية وحركتها حركة نفسية، وبدون هذا وذاك لا نستطيع تجاوز الحضارة المعاصرة.

المبحث الاول:
تأسيس الاستشراق

تزامن تكامل دائرة الفهم والعقل في الفكر الاسلامي بظهور كتاب تهافت الفلاسفة مع بداية الحروب الصليبية، حينما جثم الصليبيون على المجال الروحي (مجال المسجد الأقصى) سنة 1098م واذا كان صدام العقل مع فهمه في التهافت عنيفاً حيث سلبه حق النظر في مبحث الوجود (الذي كان يزهو به) ليتجه بحركته الحقيقية الى تطوير العلوم وتقدمها، فان شرط هذه الحركة النفسية للفهم قد اندثر بسبب عوامل الجثوم والجمود المتظافرة ورغم محاولات حركة القصور الذاتي للأنا العملية كما في (الأحياء) والأنا المنطقية والجدلية كما في لواحق التهافت (معيار العلم، ومحك النظر) والأنا التجريدية كما في تفسير المضنونات والرسائل المكملة، والتي توصف بالقصور العوالي وغيرها، فان هذه الحركة سرعان ما توقفت بسبب توقف الفهم كوظيفة للعقل والذي خمدت حركته بخمود حركة الروح، فتحولت الأنا العملية الى ضرب الطبول والدفوف والشد على المزامير، كما تحولت الأنا التجريبية الى خزعبلات سميت زوراً وبهتاناً بالكرامات، وتحولت الأنا المنطقية والرياضية بسبب الأنا الحدسية الى تمائم وحجب تسدل ستار ظلمة الجهل لتغطي ضياء العلم والمعرفة وكيف لا، والغزالي نفسه يقول بأن النور (لشدة ظهوره يخفى) ولم ينج هو نفسه من غشيان الظلمة كما في بعض رسائله.

واذا كانت الحركة النفسية خالدة، فانها بعد قسر حركتها تحولت بعروجها الى زاوية حادة منعكسة تمتد بساقيها الى جنوب أوروبا وشمالها الغربي، وهكذا اخذت تصارع بمنحناها الخطوط المتولدة عنها في كل انحاء أوروبا الى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، اذ بظهور الديكارتية في القرن السابع عشر بدأت تشعر الدائرة بأن البداية والنهاية فيها شيء واحد[1] الى أن تكاملت على يد الكانطية في القرن الثامن عشر وتنامت في حركتها على يد الهيجلية ومع هذا فان هذه الحركة كما سنوضح في دراسات لاحقة

تظل طبيعية تقليدية رغم محاولاتها المضنية في البحث عن وجود أصلها القديم في أثينا وما حولها، ولا عجب في ذلك فانه حسب توافق الملاء والخلاء كما يرى زكريا الرازي تكون الحركة الدائرية حركة طبيعية[2] وقد استمدت هذه الحركة الطبيعية قوتها من الأنا التجريبية المتحدة بالأنا المنطقية الرياضية، والتي دشنت في الجامعات الانجليزية[3] وتنامت في كل أنحاء أوروبا حتى بلغت من القوة والسرعة حدها الأقصى حسب تعبير بعضهم. مما جعلها تطغى فتهدد الوجود بالفناء بما في ذلك وجودها، واذا كانت الروح الجرمانية قد أحست بالحاجة لرد الحركة الفكرية الى الحركة الارادية النفسية من خلال العقل التاريخي، كما فعل شلاير ماشر (Scheir macher) ودلتاي (W. Dilthey) وغيرهما فلعمري أن هذا المنهج هو الذي سيرتد في المستقبل بالحركة الارادية الى أصلها الشرقي، ولو عرف دلتاي أن (نقد العقل المحض) لكانط لا يزيد على (تهافت الفلاسفة) للغزالي في شيء سوى المصطلح وتوظيف المنطق المتسامي للمتكلمين على النحو الذي نبه عليه الغزالي في (معيار العلم) لو عرف ذلك لأدرك السر في عدم اهتمام كانط بنقد العقل التاريخي[4].

ولكي لا نبتعد عن الاطار العام لهذه الدراسة المقتضبة، نود أن نلقي نظرة خاطفة على المناخ العلمي الذي أوجد تحدياً صارماً للغرب في مجالي العقيدة والفكر والذي واجه الغرب بالتبشير والاستشراق، فظهر فعلاهما في صورة استعمار للوجودين العقلي والحسي، وعلى العكس فقد نقل العرب الى الشمال الغربي من أوروبا (الاندلس) نور العقل والعقيدة على السواء دون تحفظ، وذلك ما يفرضه التكامل الحضاري للاسلام، فظهرت المساجد كمراكز نورانية بحلقاتها ودراساتها تنشر ضياءها في صورة مدارس تعليمية ثابتة ومدارس فكرية محركة متحركة مما جعل الحياة تتزين بمظاهر الحياة المتعددة كالمظهر الثقافي حيث كان الفلاح البسيط يتغنى بالشعر ويقرضه[5] والتاجر يناقش قضايا الأدب وتطويره، والصانع يدرك مبادىء صنعته وكيفيتها، أما طبقة العلماء فقد نقلت العلوم المتخصصة من الشرق وطورتها ووظفتها في الحياة العملية، فالجغرافيون من أمثال الرازي والبكري والعذري والادريسي وغيرهم وضعوا بمناهج جديدة علم الخرائط والجغرافيا الطبيعية والسياسية وعلوم البحار وغيرها في ضوء الاستقراء والاستنباط مما جعلهم يبرهنون على كروية الأرض، بل جعلهم يسعون الى التحقق من ذلك من خلال الرحلات الاستكشافية، والتي أكلمها الغرب فيما بعد، واذا كانت الجغرافيا مرتبطة بالفلك فان هذا العلم الأخير قد حظي باهتمام خاص في الأندلس ولا أدل على ذلك من أعمال أبي القاسم المجريطي، والتطبيقات الفلكية كالمراصد في قرطبة وطليطلة وصناعة الساعات، ووضع القبب الفلكية والشمسية وما الى ذلك. واذا كانت العلوم الفلكية والرياضة تدرس وتدرس جنباً الى جنب بالاندلس فان الصفر والرقم العربيين هما

القطبان اللذان ما فتئا يطوران الرياضة الى يومنا هذا، واذا كانت كتابات الخوارزمي كالجبر والمقابلة قد حظيت في الأندلس بعناية خاصة فان العلوم الطبيعية والهندسية والكيمياء جميعها قد تطورت وتنوعت فالى جانب تطبيق القوانين الرياضية على العلوم الطبيعية من خلال الالتقاء في النقطة الهندسية نجد علماء الطبيعة يبحثون في المغناطيسية والجاذبية وغيرها وعلماء الكيمياء يوحدون بين الكم والكيف نظرياً ويصلون عملياً الى لقاء في صناعة المعادن والاصباغ والاحماض وعلى رأس مثل هذه الصناعات صناعة البارود الذي استغل الغرب نيرانه فيما بعد لاستعمار الشرق، والذي لازلنا نعاني من ويلاته حتى يومنا هذا.

أما في مجال العلوم التجريبية الأخرى كالطب فقد ظهرت تخصصات نوعية كالتشريح والجراحة والولادة والتشخيص كما ظهر طب العيون والأسنان والعظام وما الى ذلك، وقس على ذلك علم الصيدلة المواكب بأدويته المركبة التخصصات الطبية المتنوعة ويقابل الطب في العالم الصغير (الانسان) علوم الفلاحة والزراعة في عالم الطبيعة الكبير حيث وصفت النباتات وهجنت وطورت فظهرت حلية تتزين بها أرض الأندلس كما في حدائقها وبساتينها ومزارعها التي انتجت زيوتاً وحوامض وكروماً وثماراً لا زالت تتميز بخصائصها حتى يومنا هذا.

أما في مجال العلوم الانسانية كاللغة والنظم الادارية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخ والفنون وغيرها، فاننا نتخير لوحدتها «الفلسفة» التي تكمل حركة العلوم الدائرية بلقائها مع العقيدة، واذا كان فلاسفة الاندلس من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد قد اهتموا بعقلنة الفهم، فان مظاهر العقل كما في «مشكاة الأنوار» والمعارف العقلية «والمضنون به على غير أهله» وأمثالها كانت هي التي تحدد حركة الفكر الكلية والجزئية، المحدودة واللامتناهية.

واذا كانت الكتابة هي سر اتصالية الحضارة الانسانية واستمرارها، وتلك هي حركة العقل التاريخي فاننا نجد مكتبات الاندلس الشخصية والمتخصصة كثرة يصعب حصرها أما المكتبات العامة فقد بلغت في القرن العاشر الميلادي ما يزيد عن سبعين مكتبة حتى بلغت فهارس مكتبة قرطبة الرئيسة أربعة وأربعون (44) مجلداً واذا كانت طليطلة وغيرها من المدن الاندلسية قد نقل اليها آلاف المجلدات من الشرق، فانها قد تميزت بامهات الكتب التي نقلت اليها من مكتبة الحكم، وباستيلاء الفونسي السادس على طليطلة في القرن الحادي عشر الميلادي حصل الغرب على نواة العقل التاريخي المكتوب حتى وصلت المخطوطات العربية التي تعج بها دور العلم الأوروبية ومكتباتها في يومنا هذا الى ما يزيد عن (150) ألف مخطوطة والتي لا زالت تغذي العقل اللامتناهي ناهيك عن المخطوطات العربية التي احرقت بأمر مطران طليطلة كسيمنس كسيسنيروس (Ximens de Cisnoros) والتي تقدر بحوالي مائة ألف مخطوط عربي.

ولقد تحقق مغناطيس المعرفة في الأندلس بكل ما يحمله من معنى تمثل قطبه الأول في الكاتب وطرفه الآخر في الكتاب أما الوسط فكان المسجد والمدرسة وحتى الجامعة كما في غرناطة وقرطبة واشبيلية وهكذا أصبحت الأندلس مكة العلم يحج اليها الأوروبيون من كل فج ليطهروا نفوسهم من الجهل وليزكوها بالمعرفة والعلم أما الدافع الأساسي فقد كانت العقيدة المسيحية كوسط والتي تأثرت في اصلاحها ومذاهبها وانقساماتها كما تأثرت بدافع التبشير متخذة من الاستشراق وسيلة لنقل حركة الفهم والعقل من الشرق الى الغرب وقد ظهرت هذه الحركة الفكرية عن طريق ما يعرف بالمستعربين من الأوروبيين الوافدين والمستقرين بالأندلس بما لهم من ترجمة وشروح وتفسير وتوليف وتنسيب وما الى ذلك وعرب الثقافة والعقيدة الوافدون من المشرق الاسلامي ومغربه وسكان الأندلس الأصليين أما الوسط فقد مثله يهود اسبانيا حيث كانوا يترجمون العلوم العربية الى الاسبانية والعبرية مما سهل للمستعربين نقل هذه العلوم الى اللاتينية ناهيك عن النقل المباشر المستمد من التعليم العربي الذي امتد الى جميع أنحاء أوروبا كما في جامعة مونبليه بجنوب فرنسا حيث كانت تضم في القرن الثالث عشر عدداً من اساتذة الطب من المسلمين العرب.

واذا كان نور العقل الاسلامي قد امتد الى صقلية وجنوب ايطاليا في فترة متأخرة بما لا يقل عن قرن بالنسبة لما هو عليه في الأندلس فان هذا الحضور الجنوبي لا يقل أهمية عما عليه في الشمال من تكامل حيث ظهرت العلوم الصورية كالرياضة والفلك والمنطق متجلية من خلال علماء مشارقة وتنامت فيما بعد على يد المسلمين الصقالبة وقس على ذلك العلوم الموضوعية التجريبية كالطب والصيدلة والميكانيك (علم الحيل) والكيمياء وبالأحرى العلم الطبيعي بمعناه الواسع حقاً أن مظاهر الحياة الحضارية العربية الاسلامية في الشرق القريب من صقلية جعل الحاجة ملحة للاهتمام بالعلوم العملية التي على رأسها الطب وهذا ما يفسر انطلاق مدرسة (ساليرنو)[6] في القرن الحادي عشر للترجمة المنظمة مبتدئة بالكتب الطبية على عكس مدرسة المطران ريموند الشهيرة بطليطلة والتي انطلقت في النصف الأول من القرن الثاني عشر لتترجم العقل التاريخي الاسلامي متكاملاً وعلى رأسه الفلسفة، ولكن لا يخفى علينا أن ظهور العلوم الانسانية في الجنوب الأوروبي قد جاء متكاملاً منذ البداية بعلومه الدينية واللغوية والتاريخية وما اليها بل تميز بوجود علماء الكلام من أمثال المازري وأصحاب الأحوال الصوفية من أمثال السمنطري في فترة مبكرة ولا يخفى علينا أيضاً أن نظريتي الفهم والعقل تأسستا في أحضان علم الكلام والتصوف ولكي تكتمل الحركة الدائرية للفكر يلتقي في صقلية علماء من المشرق الاسلامي وغربه ومن الأندلس بعلماء تكونوا في صقلية بفضل نور الاسلام.

ولعل من أهم ما تميز به الجنوب الأوروبي هو التقاء السياسة الغربية بالعقل الاسلامي مباشرة بسبب الحروب الصليبية التي كان لها الدور الأساسي في نقل التراث

المكتوب الى دور العلم والمعرفة بالغرب لاستحكامه واستيعابه وبالتالي لا نعجب من ظهور الترجمات اللاتينية المنقطعة النظير في عهد الامبراطور فريدريك الثاني الذي نصب نفسه ملكاً على القدس وصقلية في وقت واحد.

ان الحروب الصليبية هي التي ثَبَّتَتْ مركز الحركة الفكرية في الشرق ليتحول بكنوزه الى مركز الدائرة الفكرية بالغرب، وكيف لا يكون ذلك وقد أدرك المبشرون من أمثال لول على أن قوة المعرفة هي السلاح الحقيقي للسيطرة على العالم الاسلامي وتنصيره وهذا الدافع للمعرفة هو ما يجعلنا نلتمس التأريخ للاستشراق الفعلي في القرن العاشر الميلادي على يد البابا سلفستر الثاني الذي جعل من المقر الروحي بروما مركز الدائرة الذي تتفرع منه أقطار معرفة الشرق اللامحدودة شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً ومن هنا نريد أن نلقي الضوء على سير حركة الاستشراق من خلال قرون التأسيس المتمثلة في البدء بالترجمة من العربية الى اللاتينية ومنعكسة نهائياً في صورة حركة فكرية حضارية متخذين من الفلسفة النموذج المختصر لتفسير هذه الحركة الدائرية.

بداية الاستشراق:

تبدأ حركة الاستشراق الفعلية برحلة جربير دي أورياك (G. de'Aurillac) من فرنسا سنة 967م الى قرطبة طلباً للحكمة في عهد الحكم الثاني، وقد مكث في الأندلس ثلاث سنوات يدرس الرياضيات والفلك والكيمياء ويتزود بالحكمة التي ينشدها على أيدي علماء مسلمين[7] ثم رحل بعدها الى روما صحبة قديس برشلونة بورل (Borel) والأسقف أوطو (Otto) ليعرب عن نبوغه ومعارفه أمام الامبراطور أوتو الأول (Otto I) لقد بدأ حياته مدرساً فطراناً ثم أصبح البابا سلفستر الثاني (Silvester II) لقد قام بتدريس الفلسفة والفلك والرياضة على النحو الذي استفاده من الأندلس فذاع صيته في كل أوروبا خاصة فرنسا وايطاليا وألمانيا وقد تتلمذ على يديه ملك فرنسا روبرت الثاني (Robert II) والقديس ريتشرد (Richerd) والجدير بالذكر انه كان له أصدقاء وبالأحرى وكلاء خاصة في برشلونة وقرطبة يزودونه بالكتب اللاتينية المستحدثة والمترجمة ويؤكد (بدوي) على أثر رحلة سلفستر هذا الى قرطبة في الاهتمام (بالعلم العربي ومحاولة نشره في أوروبا المسيحية)[8] ويظهر هذا الاهتمام في وسائل ايضاحه لدروس الفلك حيث وضع شكلاً كروياً يوضح من خلاله الجرم الأرضي والسماوي بما في ذلك الكواكب السيارة ويقال انه صنع ساعة أو مزولة على النحو الذي كان معروفاً بالأندلس كما انه صنع معداداً قسمه الى سبعة وعشرين قسماً يتكون من ألف عدد. كما يوضح المؤرخ وليام مالمسبري (W. Malmisbury) على أن هذا المعداد في أصله وأصوله مأخوذ من العرب وكيف لا يكون ذلك حيث انه يعتمد على الصفر والأرقام العربية[9] ومع هذا فقد كان همه الأول الفلسفة تلك الحكمة التي سعى اليها في الأندلس.

وجيبرت هذا أو سلفستر الثاني كان شخصية غريبة حيث كانت له قدرة عجيبة على اخفاء أصول علومه العربية ولعل الكاردينال بينو (Benno) على حق حينما وضعه على رأس سلسلة السحرة من البابوات أما المؤرخ مالمسبري فقد وصفه بحب المغامرة في قرطبة والمتحالف مع الشيطان أما أسطورة الشبح الذي أنبأه بوفاته في القدس ولو في الكنيسة المقدسة بروما فانها أصبحت رمزاً يعبر عن روح التنبه للشرق[10] وهكذا يتضح لنا أن تأسيس الاستشراق في القرن العاشر الميلادي ارتبط بالكنيسة وتبشيرها كما سيتأكد لنا فيما بعد، مما تولد عنه الاستعمار الذي تعبر عنه رؤية التنبه الغربي والتي تجسدت في الحروب الصليبية مع نهاية القرن الحادي عشر، وقد تحققت مغامرة قرطبة حينما استولى الفونس السادس سنة 1085 عليها فأصبحت مكتباتها المتنوعة والمتعددة بما في ذلك أمهات الكتب بمكتبة الحكم الثاني هي المصدر الثابت للاستشراق ولتأسيس العلوم والمعارف الغربية، واذا كان للشيطان حيله المتعددة في تغريب الانسان عن موجوده فان الاستشراق بدأ بتغريب العلوم العربية وذلك أما بتنسيبها للفكر اليوناني القديم أو بتنسيبها الى مترجميها كما فعل قسطنطين الافريقي الذي كان ينسب ما يترجمه الى تأليفه الخاص أوكما فعل البرت الكبير الذي ينسب مقاصد الفلاسفة للغزالي ليوحنا الاسباني ولم يقف الأمر عند هذا الحد حيث ينعكس تغريب الاستشراق في الفكر الأوروبي الحديث باستلابه لقطبي العلم والمعرفة الا وهما نظريتي الفهم والعقل العربيتين كما عند ديكارت في القرن السابع عشر وكانط في القرن الثامن عشر.

ومجمل القول فان هذا المعلم الحكيم والبابا الساحر استطاع أن يؤسس مركز الدائرة لحركة الاستشراق في الكنيسة المقدسة بروما، وهذا التوحيد هو الذي أتاح لهذه الدائرة لأن تمتد بقطرها شمالاً الى قرطبة وجنوباً الى أرض المعراج مروراً بصقلية الاسلامية، وبهذا التحديد تحققت حركة الدائرة المتعددة الأقطار.

ولو انتقلنا الى جنوب ايطاليا التي استضاءت بنور العقل بسبب السيادة العربية ما بين 827=1098م في صقلية لوجدنا ميناء ساليرنو الى جانب كونه مركزاً للتبادل التجاري فقد تميز باشعاع نور العقل العربي الاسلامي على أوروبا وذلك حينما أسس عالم عربي مسلم ومعه عالم يوناني وآخر روماني أول جامعة أوروبية تعرف بمدرسة ساليرنو اهتمت في الدرجة الأولى بالعلوم الطبية. وباسترداد الأمير النورماندي روبرت كسجارد سنة 1070م لمدينة ساليرنو التي كانت بمثابة المصحة العالمية أصيبت بهزة مخلة بمظاهر الحياة اليومية والحضارة العملية لخروج الكثير من الأطباء والعلماء والفنيين المسلمين من هذه المدينة، مما حدا بكسجارد لأن يحول مدرستها في جوهرها الى مدرسة ترجمة خاصة ترجمة الكتب الطبية وذلك من العربية الى اللاتينية وقد وصفت هذه النقلة بنهاية عصر الظلام في أوروبا[11].

لقد استدعى قسطنطين الافريقي التونسي للانخراط في خدمة كسجارد هذا فتعلم

اللاتينية ليترجم لها من العربية بمدرسة ساليرنو، ولم يقتصر على ترجمة كتب الطب والصيدلة فحسب بل اهتم بترجمة الكتب الفلسفية مثل كتاب الحدود والمبادىء، ورغم جهله فانه كان يترجم الكتب وينسبها لنفسه. ورغم تحوله الى راهب في أواخر حياته فقد كرس وقته للترجمة في أحد الأديرة البندكتينية منسباً كعادته الكتب التي يترجمها الى تأليفه وذلك الى أن وافته منيته.

وروح الاستلاب للعقل التاريخي الممتدة من سلفستر الثاني في القرن العاشر الى قسطنطين القرطاجني في القرن الحادي عشر، نجدها تتسع في تركيب جديد كما هو الحال عند القديس انسلم الذي عاش متنقلاً بين انجلترا في الشمال وروما في الجنوب فها هو يأخذ على سبيل المثال بما يعرف بالدليل الوجودي على الصورة التي وضعها الفارابي، ولا يشير الى مصدره مما جعل يوسف كرم يعتقد بأن انسلم ابتكره من عند نفسه، فعرف باسمه[12] وما أكثر العلوم والمعارف العربية التي عرفت باسماء أوروبيين ونسبت اليهم وهي في أصولها عربية.

ورغم هذه المعرفة وهذا التنسيب في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين فقد ظل استيعاب الحضارة العربية الاسلامية سطحياً، ولعل فيك (J. Fûck) على حق حينما يشبه موقف الغرب آنذاك من روح الحضارة العربية الاسلامية بموقف الشرق من تقنية الغرب في يومنا هذا[13] فكما اننا اليوم لا نعرف من تقنية الغرب الا مظهرها فكذلك الغرب في القرن الحادي عشر لم يعرف من حضارة العرب الا قشورها دون الوصول الى كنهها. ومع هذا يظل الفهم المبتسر هو الأساس للفهم الحقيقي حيث أن مدرسة ساليرنو للترجمة كانت بالفعل بداية نهاية عصر الظلام في الغرب اذ تحولت الى منهج لتأسيس مدارس الترجمة في الشمال والجنوب من طليطلة الى بالرمو، وقد بلغت هذه المدارس أوجها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، حيث تم نقل أهم نتاج العقل العربي ونظرياته الى اللغات اللاتينية والعبرية والقشتالية وغيرها. وقد بلغ عدد المترجمين الى اللاتينية حسب ما هو معروف لدينا حتى الآن ما يزيد عن مائتي مترجم بلغت أعمال بعضهم الى ما يزيد عن ترجمة سبعين كتاباً من العربية الى اللاتينية كما هو الحال بالنسبة للايطالي جيرارد الكريموني وقد تعددت الجنسيات الأوروبية التي اشتغلت بالترجمة من العربية الى اللاتينية من انجلترا وألمانيا وفرنسا وايطاليا من المستعربين خاصة باسبانيا، وقد قام اليهود في الشمال والجنوب بالدور الرئيسي في نقل التراث العربي أما الى اللاتينية مباشرة أو بترجمته الى العبرية والقشتالية وغيرها ليترجم مرة أخرى الى اللاتينية أو بالتعاون مع العلماء العرب والمستعربين في الترجمة من العربية الى اللاتينية، وقد اكتملت دوائر الترجمة في أوروبا اذ لم تقتصر على اسبانيا وجنوب ايطاليا.

ان من يدرس العلوم العربية باسبانيا نجده يواصل الترجمة في مسقط رأسه كما فعل على سبيل المثال الانجليزي ادلرباث، وكما فعل غيره من الألمان والفرنسيين والايطاليين

وقد تحدد المجال المغناطيسي في هذه الحركة بين الأندلس وجنوب ايطاليا حيث أن الكثير من الدارسين في الاندلس انتقلوا الى الترجمة بصقلية، وعلى الخصوص في بالرمو وسلرنو، ولم يقتصر المترجمون على تحديد أعمالهم في مجال تخصصهم حيث نجد الفزيائي يترجم كتب الفلسفة والطب والفلك، والفلكي يترجم كتب التاريخ والقرآن وكتب الحديث والأدب وهكذا دواليك، بل هناك من يقوم بتكريس كيفية الترجمة من العربية الى اللاتينية والتحقق من الترجمة وقد استمر هذا المناخ المهيء لظهور الحضارة الغربية الى القرن السادس عشر حيث أسست مدارس الاستشراق المستقلة في ايطاليا وفرنسا وألمانيا وانجلترا واسبانيا وهكذا استمرت هذه المدارس في نموها وتخصصاتها حتى عمّت أوروبا وآسيا وأمريكا وروسيا وتفرعت عنها المعاهد والمراكز والمؤسسات للدراسات العربية والاسلامية والتي تبلغ اليوم في أمريكا وحدها ما يزيد عن ألف وخمسمائة مؤسسة.

واذا كانت ترجمة التراث العربي تحتاج الى أطروحة مستقلة وهو ما يقع خارج نطاق دراستنا فاننا نريد أن نلقي الضوء على مدارس الترجمة والمشتغلين بها على اعتبار انها تكون الخيط الأحمر لتغريب العقل العربي واغترابه، واذا كانت الفلسفة ما هي الا ظاهرة العقل فاننا سنتخذ في هذه الدراسة المنحى الذي يوضح انعكاس العقل العربي الاسلامي في الفكر خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين.

ولو عدنا الى مدرسة ساليرنو للترجمة بجنوب ايطاليا فاننا نجدها وفق متطلبات الحياة العملية قد اهتمت في الدرجة الأولى بترجمة العلوم الطبية والصيدلة مما كان سبباً في ظهور مدارس الطب مبكراً في أوروبا كما في (مونبليه، ونابولي، وبولونيا، وبادو، وأورليان، ورانس، واكسفورد، وانجييه) وكلها كانت تستخدم الكتب العربية المترجمة الى اللاتينية أساساً لتدريس الطب[14].

ولو انتقلنا الى القرن الثاني عشر لوجدنا النورمان قد استمروا في تأسيس مدارس الترجمة بجنوب ايطاليا حيث نجد روجر الثاني في النصف الأول من هذا القرن يؤسس أكاديمية بنابلي استقطبت علماء من اليهود والنصارى والمسلمين لترجمة العلوم العربية ودراستها، خاصة وان النواحي العملية والادارية قد ظلت في هذه الفترة وما بعدها تخضع الى اللغة العربية وقد كان روجر نفسه الذي يتكلم العربية متأثراً في حياته بمظاهر الحضارة العربية ولا أدل على ذلك من عباءته التي زينت بحروف عربية كوفية وبالتاريخ الهجري تم صُنِعْها سنة 528 هجري وقد صنعت له بدار الطراز في بالرمو وهي لا تزال محفوظة في فيينا الى يومنا هذا.

ومن أبرز اهتمامات روجر بالعلماء العرب وعلومهم هو استدعاءه لصاحب خريطة العالم المشهور أبوعبد الله الادريسي الذي صنع له قبة فلكية وأخرى شمسية من الفضة، وقد كلفه بوضع كتاب لجغرافية العالم وسكانه سماه الادريسي (نزهة المشتاق في

اختراق الافاق) والذي يعرف باسم الروجار وقد الفه على أساس الدراسات الحقلية حيث كان يعتمد على المعلومات المجموعة من الرسل التي كانت تعاين المسالك والممالك للأقطار المتعددة، مما أعطى معلومات دقيقة للغرب فيما يتعلق بالبلدان الاسلامية وأمورها العامة، وقد ترجم الروجار لأكثر من لغة ولا تزال مخطوطاته العربية والمترجمة محفوظة في كثير من المكتبات الأوروبية ومتاحفها.

استمر مناخ الترجمة والمناقشة والمناظرة في عهد وليم الأول ابن روجر الثاني حتى نجد وزيره اتريكو ارستبو يترجم كتاب (المجسطي) من العربية الى اللاتينية بالتعاون مع متخصص في الترجمة الا وهو يوجينو البالرمي وقد تلقى وليم الأول معارفه وتربيته العسكرية على النحو العربي في مدرسة مايو (Maio) المعروفة بامارة الأمراء، وظهرت اثار الحضارة العربية واضحة على ابنه وليم الثاني الذي تولى أمر صقلية حتى سنة 1085، فها هو الرحالة الأندلسي ابن جبير يكتب عنه حين مروره بصقلية قائلاً (ان الملك يقرأ ويكتب بالعربية وعلامته... (الحمد لله حق حمده) وكانت علامة أبيه: (الحمد لله شكراً لأنعمه)[15].

أما في القرن الثالث عشر الميلادي فاننا نجد الترجمة للتراث العربي قد ازدهرت بشكل منقطع النظير في عهد فردريك الثاني (1215–1250) ولا عجب في ذلك حيث نصب فردريك نفسه ملكاً على صقلية والقدس فأحكم السيطرة على ينابيع العقل العربي الاسلامي ومواطنه وقد حاول أن ينقل مركز الحركة الفكرية الى بلاطه بكل قوة حتى اتهم بانتمائه العقائدي للاسلام رغم تصفيته لوجود هذا الاعتقاد في صقلية اذ استغل الانتفاضات الاسلامية بالجزيرة لاجلائهم عنها، ومع هذا نجده يحتفظ بالصفوة من العلماء المسلمين لينقلوا علومهم مع العلماء اللاتين واليهود ولعل من أهم المترجمين في بلاطه ميخائيل سكوت (Scott) الذي اهتم بترجمة الكتب الفلسفية بصورة خاصة وعلى رأسها شروح ابن رشد وبعض كتب ابن سينا مثل كتاب الحيوان ومن أهم ما ترجمه سكوت لابن رشد الشرح الوسيط: الكون والفساد، وفي السماء والاثار العلوية وفي النفس وفي الاحساس وفي الجوهر، والسماع الطبيعي، وكذلك الشرح الكبير للميتافيزيقيا وقد كان يستعين ببعض زملائه من أمثال يعقوب الاناضولي الذي استدعاه فريدريك ليترجم شرح ابن رشد على المنطق وغيره وقد قام ليونارد بيزا (L. Pisa) بنفس الدور في عهد فردريك حيث انه قدم خدمة جليلة للغرب فيما يخص العلم الرياضي العربي والجبر.

والجدير بالذكر انه ظهرت أسر يهودية بكاملها في صقلية تخصصت في الترجمة للتراث العربي، أما للعبرية أو اللاتينية مباشرة وعلى سبيل المثال ترجم موسى بن طيبون وصمويل بن طيبون كتب ابن رشد وشروحه الى العبرية، وكذلك نجد اليهودي ابن

فلاقيرا ترجم هو وأفراد اسرته الكثير من الأعمال الفلسفية على رأسها أعمال ابن رشد وقد ترجم هو نفسه شرح السماع والميتافيزيقا ومن أشهر اليهود المترجمين من العربية الى اللاتينية في مدرسة ساليرنو فرج بن سليم المتوفي سنة 1290 م.

توالت الترجمات للكتب العربية واعادتها للتحقق منها وتحسين الترجمة في القرون الأربعة المتوالية وخير مثال على ذلك ترجمة تهافت الفلاسفة ضمن تهافت التهافت حيث قام اليهودي كولونيموس ماير بترجمة تهافت التهافت مبتوراً الى اللاتينية بطلب من روبرت الانجوي أما كالونيموس داود بن تودور فقد ترجم تهافت الفلاسفة كاملا ضمن تهافت التهافت الى العبرية تحت عنوان (هبالاهاهبالا) وذلك لقصور الترجمة الأولى الى اللاتينية خاصة فيما يتعلق بنصوص تهافت الغزالي، وقد قام الطبيب اليهودي والفزيائي كالونيموس بن داود الصغير بنقل هذه الترجمة العبرية الى اللاتينية ولاهمية هذه الموسوعة المختصرة لتطور ظاهرة العقل الانساني، فاننا سنعود اليها كنموذج للتحقق من كيفية الترجمة والنقل، ولم يقتصر دور الترجمة على مدرسة ساليرنو وأكاديمية نابولي وبلاط فريدريك بل تعداه الى مناطق أخرى بايطاليا مثل روما التي ترجم بها تهافت التهافت، من طرف كالونيموس بن ماير كما امتدت الترجمة والتحقق منها الى مناطق أخرى خاصة حينما سادت الرشدية في جامعات أوربا منذ القرن الثالث عشر وقد استمر الأمر في محاولة فهم العلوم الاسلامية والصراع معها حتى نهاية القرن السادس عشر موازياً للصراع الصليبي في الشرق خاصة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وللصراع في الأندلس الذي انتهى بنهاية وجودها العربي الاسلامي مع بداية القرن السابع عشر. ولعل من أشهر المشتغلين بالترجمة والتحقق في القرن السادس عشر بجنوب أوروبا يعقوب بن مونتاني الذي ولد في اسبانيا ودرس الفلسفة والطب في بولونيا.

وبغض النظر عن التفاصيل والخوض في شتى العلوم العربية التي نقلت الى الغرب عن طريق مدارس جنوب ايطاليا كالطب والصيدلة والزراعة والكيمياء والميكانيكا والعلوم الطبيعية بصورة عامة والصناعة والفلسفة بفروعها، فان الدافع الأساسي لنقل هذا التراث هو التبشير الذي اتخذ من الاستشراق وسيلة تحقق الغاية، اذ أن معرفة الحضارة الاسلامية هي الأساس لانتصار الصليب على الهلال، واذا كان الصليبيون قد ولوا الأدبار بعد صراع دام أكثر من مائتي سنة، فان الغرب قد انتصر بالفعل في هذا الصراع من خلال سلبه لحضارة الشرق، وهذا ما يفسر نشاط الترجمة في القرنين الثاني والثالث عشر.

ومما لا يخفى أن الدافع الديني قد التحم بدوافع أخرى قومية واقتصادية واستعمارية، وفي ضوء هذه الدوافع استطاعت أوروبا أن تتخذ من التراث المكتوب كعقل تاريخي في اقصى درجات تطوره، استطاعت أن تتخذ من هذا العقل نبراسا تشيع به نور الحضارة في ربوع الغرب، واذا كانت الفلسفة هي الأساس، فان أهم عمل قام به التبشير

والاستشراق هو ترجمة الكتب الفلسفية من أجل الدفاع على العقيدة المسيحية، ولكن هذا الدفاع سرعان ما تحول الى هجوم من خلال تجسيد الأفكار المكتوبة وانعكاساتها حيث أدت عوامل الصراع الى مركزية غربية سلبت كل ما لغيرها ونسبته الى نفسها. وهذا ما فعلته الحضارة اليونانية من قبلها اذ سلبت كل ما للشرق من أفكار ونظريات مدعية بأنه من ابداعها في الافلاطونية والفيتاغورية وغيرها.

واذا كانت الأفكار أسبق من الظواهر فان استعمار البلاد العربية الاسلامية في (ق 19–20) من طرف الغرب لم يكن الا نتيجة لاستلاب الفكر العربي الاسلامي في القرنين السابقين من ديكارت الى كانط وقد خطط التبشير والاستشراق لمثل هذا الاستعمار منذ البداية ولعل أوضح صورة لهذا التخطيط ما نلمسه في مدارس الترجمة بالجناح الشمالي الغربي من الزاوية المنعكسة وخاصة في مدرسة طليطلة.

الترجمة ومدارسها:

لقد بدأ الاستشراق في اسبانيا منذ فترة مبكرة بسبب التبشير وهذا مما جعلنا نحدد بداية مساره بالقرن العاشر الميلادي على يد البابا سلفستر الثاني كما سبق توضيحه، ومنذ منتصف القرن الثامن الميلادي حينما أسس عبد الرحمن الداخل امارته العربية بقرطبة، ازدهرت العلوم والاداب بسبب انتشار التعليم والمدارس التي توافد عليها المستعربون وغيرهم، فكان هذا المناخ بمثابة الارهاصات الأولية لظهور الاستشراق خاصة في عهد الحكم الثاني حيث كانت قرطبة تعج بمختلف العلوم كمظهر للحضارة العربية الاسلامية، وظهرت المكتبات الخاصة والعامة وعلى رأسها مكتبة الحكم نفسه التي اشتملت على امهات الكتب العربية في شتى العلوم، ومنذ اللحظات الأولى لم تكن المعرفة في الأندلس حكراً على العرب، بل وجد يهود اسبانيا المضطهدون قبل مجيء الاسلام مكانة خاصة جعلتهم يقومون بدور الوسيط بين العرب والمستعربين في المناظرة والمناقشة والترجمة وكل ما يتعلق بمظاهر الحياة اليومية، مما جعل اللغة العربية ومصطلحاتها تنتشر بين مفردات اللغة الاسبانية لتصبح جزءاً من اللغة الاسبانية العامية لا يستغنى عنه، فضلاً عن كونها لغة العلم والمعرفة، وقد كان اليهود يترجمون في البداية الكتب العربية الى اللغة الاسبانية والعبرية ومنها يترجم المستعربون هذه الكتب الى اللاتينية كما استغل اليهود تسامح الاسلام حتى كانوا (يترجمون كتب العلوم وينسبونها الى أهلهم وأساقفتهم، وهي من تواليف المسلمين)[16] وهذه الروح الخبيثة هي التي رسمت منهج الاستشراق كما عند سفلستر الثاني وقسطنطين الأفريقي والقديس انسلم وغيرهم وقد وجد هذا الاستشراق التغريبي بغيته حينما استولى الغرب على مكتبات قرطبة العامة والخاصة بما في ذلك مكتبة الحكم الثاني باستيلاء الفونس السادس على قرطبة سنة 1085 وهكذا تأسست قاعدة الاستشراق الصلبة في القرن الحادي عشر، وقد

سقطت طليطلة في نفس السنة وهي التي لعبت الدور الرئيسي في نقل العلوم العربية الى اللغة اللاتينية كما سنعرف فيما بعد.

وقد بلغ الصراع الروحي والفكري في اسبانيا درجة عالية مع بداية القرن الثاني عشر بسبب روح استعادة السيطرة الغربية على اسبانيا والتي اذكتها الحروب الصليبية في المشرق ولعل قصيدة السيد كيد (Cid) خير نموذج يوضح الصراع الروحي الغربي ضد الشرق، وقد أعدت هذه القصيدة احتفاء باستيلاء الفونس السابع على المريّة واسترجاعها من المسلمين واتخذت كنشيد قومي يؤكد السيادة الأوروبية، والجدير بالذكر أن هذه القصيدة المكتوبة باللاتينية قد امتد أثرها الى مختلف الحياة الثقافية في أوروبا وخاصة فرنسا. ومن أبرز معالم الاستشراق التبشيري في القرن الثاني عشر ترجمة معاني القرآن ووضع معجم عربي لاتيني، وهكذا تحدد قطبي القبض على آليات المعرفة والاعتقاد فلولا ترجمة القرآن المبكرة لما تطور علم اللاهوت الغربي والاصلاح الديني على النحو الذي ظهر به وأما المعجم فقد كان نقطة انطلاق للدراسات المضنية للغة العربية وعلومها كوسيلة لمعرفة كنه العلوم العربية ونقلها.

(1) ترجمة معاني القرآن:

يؤكد يوحنا فيك (Johann Fûck) على أن دراسة القرآن واللغة العربية قد جاءت كمنطلق للاستشراق بسبب فكرة التبشير حيث أن انتصار الصليبيين بقوة السلاح لا يؤدي الى تنصير المسلمين بل اعتقدت الكنيسة في أن قوة الكلمة هي الأساس لتحقق التبشير في ضوء العقل ومن هنا جاءت فكرة السيطرة على نبع العقيدة الاسلامية الا وهو القرآن[17].

وفي اطار هذا الاعتقاد رحل رئيس الاديرة آبت (Abt von Cluny) من فرنسا الى اسبانيا سنة 1141م ليتعرف على روح الاسلام الذي اشتدت هجماته على الاسبان في عهد الدولة المهدية واذا كانت هذه الرحلة قد تظاهرت بهدف المصالحة بين الفونس الأول الارجواني وفونس السابع لدرء الخطر، فان الهدف الاساسي في هذه الرحلة يكمن في البحث عن منهج يحدد مضارب الخطر الذي يهدد الكنيسة بالزحف الاسلامي من الشرق والغرب، وهكذا رسم الكلوني آبت خطته لترجمة القرآن الى اللغة اللاتينية وقد سعى الى تحقيق هذه الخطة وهو في منطقة (الابرو) حيث كان يلتقي بالدارسين للعلوم العربية، مناشداً اياهم تحقيق بغيته وقد وجد من يلبي طلبه مقابل أجرة عالية من طرف دارسين انجليزيين للفلك والرياضة العربيين وهما: كتنتز (R. Ketennses) وهرمان دالماتا (H. Dalmata) وقد أخذ الأول على عاتقه ترجمة القرآن من العربية الى اللاتينية مع مقدمة قصيرة أما (دالماتا) فقد كلف بان يكتب عن مبادىء محمد وحياته وان يكتب عن تاريخ الاسلام الذي يصفه بالمضحك بشرط أن يتخذ من اسرائيليات مسائل عبد الله

بن سلام والأساطير الملفقة لقصة الأحبار اطاراً مرجعياً لما يكتبه، وفي نفس الوقت كلف بطرس المبجل (Petrus Vernabiles) أحد أساتذته من المستعربين والذي يدعى بطرس الطليطلي بمساعدة سكرتيره على أن يترجم من العربية مقالة قصيرة مناهضة للعقيدة الاسلامية.

وفي سنة 1143 م انتهى كتيننز من ترجمة القرآن الى اللاتينية مما دفع بطرس المبجل الى ارسال هذه الترجمة مع أعمال دلماتا والطليطلي الى رئيس الأديرة برنارد كليرفو (Bernard de clairvau) مصحوبة برسالة تؤكد على أن صراع الكنيسة مع الاسلام يجب أن يتم على كل المستويات.

وبعد اربعمائة سنة طبعت ترجمة معاني القرآن في بازل عن طريق أحد المصنفين للكتب من اللاهوتيين بزيوريخ وقد جاءت هذه الطبعة في 180 صفحة اعتمد فيها على مخطوطتين وقدم لها بثمان صفحات أخرى اشتملت على رسالة كلوني الى كليرفو في صفحة وما ترجمه الطليطلي في خمس صفحات ومقدمة كتيننز في صفحتين، كما ذيلت الترجمة بأعمال دلماتا في 45 صفحة (مبادىء محمد ص189–200 عصر محمد وحياته 201–212 التاريخ الوهمي والمضحك للمسلمين 213–223) وقد طبعت هذه الترجمة للمرة الثانية سنة 1550 م.

والجدير بالذكر نجد كتيننز اعتمد في ترجمته على استخراج المعاني التخمينية بدون تحليل وفهم حقيقي للغة العربية، ورغم استعانته ببعض التفاسير للقرآن فانه كان يميل الى الاختصار والى حذف بعض الآيات، ولصعوبة تحديد المعاني اللغوية في القرآن فانه لا توجد آية واحدة مترجمة تعطي المعنى المقارب لحقيقتها.

ورغم الاخطاء الشنيعة التي تحتاج الى دراسة خاصة نجد أن هذه الترجمة أصبحت أساساً للترجمات الأخرى وللأحكام المبتسرة عن الاسلام في نظر الغرب الى يومنا هذا لقد قام ارفابن (Arrivabene) سنة 1547 بترجمة معاني القرآن كما صورها كتيننز من اللاتينية الى الايطالية وفي سنة 1616 نقل هذه الترجمة الايطالية الى الألمانية سالمون شفيجر (Salmon Scheweiger) وعنها نقلت الى الهولندية سنة 1698 وهكذا أصبحت هذه الترجمة سلاحاً ذا حدين، فرغم الاطار التبشيري الذي انطلقت منه والمغالطات المقصودة والأخطاء غير المقصودة فانها أدت الى التعرف على بعض حقائق الاسلام مما دفع بالبابا الاسكندر السابع لأن يصدر قراراً بتحريم ترجمة القرآن ونشره بل واحراق نسخه ولكن الحاجة الملحة لتطور الدراسات اللاهوتية في الغرب والمقرونة بظاهرة التبشير دفعت بقسيس هامبرج ابراهيم هنكلمان (I. Henkelmann) الى أن يقوم بترجمة جديدة لمعاني القرآن نشرت سنة 1694 وللدفاع عن الكاثوليكية قام الايطالي ماراكي (L. Maraco) بترجمة أخرى وضع فيها النص العربي في مواجهة الترجمة اللاتينية وقد نشرت سنة 1696 م.

ان ترجمة القرآن في القرن الثاني عشر على يد كتينتز كونت أرضية صلبة للاستشراق اذا هيأت له معرفة العقيدة كأساس للحضارة الاسلامية وانعكاساتها في الدراسات اللغوية والعلمية والتاريخية والفلسفية والعلوم الدينية وغيرها. وقد اتاحت هذه الترجمة مجال المقارنة بالعهد القديم والجديد وتطور الاصلاح الديني، وباختصار يمكن القول ان معرفة العقيدة كقطب مولد للعلم والعمل في الحضارة الاسلامية هو الذي وظفه الغرب في الدفاع والهجوم، وهذا ما يحيلنا بدوره الى فهم تحكم المركزية الغربية في ترجمة معاني القرآن وتفسيره من نولدكه الى بارث حيث ان هذا الاخير قام بدراسة للقرآن استغرقت ما يزيد عن ثلاثين سنة، ومع هذا جاءت ترجمته وتفسيره مزجا بين النزعات الذاتية المُغْرِضة والحقائق الثابتة وهذا ما ينطبق على مئات الترجمات الاخرى للقرآن في اللغات الاوربية من طرف المستشرقين واذا كان القرآن هو (فهم العقل) فان معرفة العقل والفهم في الحضارة الاسلامية لا تتم الا بمعرفة اللغة العربية.

المعاجم العربية اللاتينية:

تزامن مع ترجمة كتيننز للقرآن في النصف الاول من القرن الثاني عشر الميلادي وضع معجم لاتيني عربي (Latino - Arabic) وهذا المعجم الذي لا توجد منه الا مخطوطة واحدة بليدن لا يعرف مؤلفه، ولا التاريخ المحدد بالنسبة لوضعه داخل اسبانيا خاصة وان مخطوطة هذه النسخة غير كاملة، ومن المحتمل ان يكون واضع هذا القاموس احد المستعربين من المبشرين الاسبان او احد اليهود الذين لهم دراية باللغة العربية وذلك من اجل خدمة التبشير.

وقد اعتمد صاحب المعجم على الكتب العربية التي تدرس بالاندلس في القرن الثاني عشر، ومن هنا ظهر المؤلف في جزء منه على صورة قاموس وفي جزئه الآخر على صورة معجم ورغم الاخطاء الشائعة في استعماله للكلمة اللاتينية الواحدة لعدة كلمات عربية، وعدم الالتزام بتطابق المعاني فان هذا المعجم كان بمثابة القطب الثاني الذي ارتكزت عليه الدراسات الشرقية، حقا ان الترجمة من العربية في القرن الثاني عشر كانت تتم في الغالب عن طريق الترجمة الى الاسبانية العامية بواسطة اليهود أو عن طريق المتتلمذين في المدارس العربية ولكن اهمية هذا المعجم ترجع الى وضع الاساس لمقارنة المصطلحات العربية باللاتينية وتحديد معاني الكلمات اذ هيأ مناخا لوضع قواميس ومعاجم اخرى، حتى أصبح في القرن السابع عشر كما يقال بان لكل كلمة عربية ما يقابلها باللاتينية خاصة في عصر المستشرق الهولندي / أربين (Erbinne).

وفي القرن الثالث عشر وضع احد المبشرين قاموسا عربيا لاتينيا ولاتينيا عربيا اتبع فيه الاعتماد على الاسلوب القرآني كما فعل ريموند مارتين على سبيل المثال وهذا القاموس يشترك مع سابقه في عدم معرفة مؤلفه وفي وجود مخطوطة وحيدة منه بفلورنسا والتي

نشرت سنة 1881م تحت عنوان (مفردات في العربية) (Vocabalista Arabica) واذا كان القاموس الاول يمكن التعرف على مصادره من خلال استعماله للكتب العربية المستخدمة في التدريس للقرن الثاني عشر باسبانيا فان هذا الاخير لا يشير الى مصادره وهو يمزج بين اللغة العامية لعرب اسبانيا واللهجة القاطولونية كما انه لم يهتم بقواعد اللغة، وفي كثير من الاحيان نجده يعتمد على رؤوس الاقلام ومما لا شك فيه فان هذا القاموس اللاتيني العربي والعربي اللاتيني ساهم مساهمة فعالة في التحقق من الترجمة للكتب العربية في القرن الثالث عشر رغم قصوره.

وقد دعت الحاجة بالمستشرق الايطالي / انطونيو جيجو (A. Gigius) الى تأليف قاموس عربي لاتيني ضخم معتمدا على القاموس للفيروزبادي والذي نشره الكاردينال بروني (T. Barroni) بميلانو سنة 1632 تحت عنوان (The saura Lingua Arabica)

لكن هذا العمل سرعان ما تجاوزه المعجم العربي اللاتيني (Lexicon Arabica Latinum) الذي كرس له حياته المستشرق الهولندي / يعقوب جوليس (J. Golius) والذي اكمله سنة 1663م حينما كانت ليدن (Lieden) بمثابة مكة التي يحج اليها كل المهتمين بالدراسات الشرقية في جميع انحاء اوربا.

اعتمد جوليوس على مصادر عربية متعددة لتأليف هذا المعجم مثل الصحاح للجوهري وقاموس الفيروزبادي واساس البلاغة ومعرفة الادب للزمخشري ومجمل اللغة لابن فارس والمعرب للجواليقي وتفسير البيضاوي وطبقات ابن خلكان، ومروج الذهب للمسعودي، وديوان المتنبي والمعاجم العربية التركية مثل مرقاة اللغة والمعاجم الفارسية العربية مثل كنز اللغة لابن معروف ومعاجم عربية سريانية وكتب عربية اخرى متعددة.

وقد استمر قاموس جوليوس يغذي نقل حضارة الشرق الى الغرب ووضع القواميس بمختلف اللغات الاوربية لما يقرب من مائتي سنة حينما تجاوزه معجم فرايتاج (Frytage) اما قاموس لين (Lane) المشهور والذي اراده لاكمال كل نواقص القواميس والمعاجم السابقة، وليكون اداة النقل والترجمة في الدراسات الشرقية بمختلف الجامعات الاوربية ومعاهدها المهتمة بالعلوم العربية، حيث اعتمد فيه الى جانب مصادر القواميس السابقة على تاج العروس وتعريفات الجرجاني وكليات ابن البقاء وكتب نحوية وادبية متعددة وقد بدأ العمل في هذا القاموس بالقاهرة لتوفر المصادر وذلك لمدة سبع سنوات ما بين (1843–1849) وواصل العمل من اجل انجازه في انجلترا الى ان مات وهو لا يزال في حرف القاف، وها هو الاستشراق يقوم اليوم بانجاز هذا المشروع التاريخي الضخم حيث صدر حتى نهاية سنة 1987 جزءان مكملان لحرف القاف، ولا يزال العمل مستمرا لانجاز هذا القاموس وهذا المنهج التخصصي ذو النفس الطويل هو ما تميز به الاستشراق في مراحله الاخيرة من القرن التاسع عشر حتى اننا نجد فنستك (Winsink) يستغرق (36) سنة في وضعه لمعجم الحديث المفهرس والذي اكمل

بعد وفاته. ولو تتبعنا وضع الكتب النحوية من بوستل (W. Postel) الى يومنا هذا لوجدناها قد مرت بنفس المراحل.

وهكذا يمكن القول بان الاستشراق استطاع ان يقبض على آليات البحث للعلوم العربية في شتى المجلات واذا كانت اللغة هي وعاء العقل المكتوب، فان ترجمة معاني القرآن ووضع أول معجم لغوي في القرن الثاني عشر قد حددا الصورة التخطيطية لنقل ظواهر العقل والفهم من الشرق الى الغرب.

مدرسة الترجمة للمطران ريموند (بطليطلة):

تكاثفت الجهود المنظمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين لنقل امهات الكتب العربية إلى اللاتينية في شتى العلوم والتي يهمنا منها في دراستنا هذه الكتب الفلسفية كعقل تاريخي، وقد استطاع الباب سلفستر الثاني في القرن العاشر الميلادي بمنهجه الذي سبقت الاشارة اليه على ان يؤسس مركز الدائرة لحركة الترجمة بروما التي يمتد قطرها الى صقلية جنوبا والى طليطلة شمالا، اما استيلاء الفونس السادس على طليطلة سنة 1085م التي كانت تعج بالمكتبات العربية والامكانات البشرية العلمية فقد وضع الوسائل الفعلية لبداية حركة النقل والترجمة ليصبح العقل التاريخي ظاهرة محركة متحركة تولدت عنها الحضارة الغربية حيث جاء المستعربون الاوربيون لاسبانيا لينهلوا من معين الحضارة العربية مع زملائهم من الاسبان، وقد هيأ لهم يهود اسبانيا الوسط الذي يصلهم بالعقل المكتوب والعقول العربية القائمة على نشر المعرفة والعلم في ربوع الاندلس، وكانت اللغة الاسبانية المختلطة بالعربية واللغة العبرية هي الوعاء الذي تم من خلاله نقل العلوم العربية الى اللاتينية ولا يخلو الامر من روافد اخرى كالنقل المباشر الى اللاتينية لمن يعرف العربية من اليهود والنصارى وعن طريق القواميس والمعاجم وما الى ذلك، خاصة اذا ما علمنا أن مدراس التبشير قد اهتمت بتعليم اللغة العربية.

وقد استطاع مطران طليطلة ريموند في نفس السنة التي ولد بها ابن رشد في قرطبة (1226م) ان يبدأ فعليا في توظيف الامكانات البشرية من أجل نقل العلوم العربية الى اللاتينية بطريقة منظمة وقد سار من جاء بعده على هذا التقليد، وكان لهذه المدرسة التي يمكننا ان نسميها بمعهد الترجمة المتخصص في العلوم العربية جاذبية اذ انتقل اليها الرعيل الاول من المؤسسين للدراسات الشرقية من كل انحاء اوربا: من انجلترا وايطاليا والمانيا وفرنسا وغيرها. وقد اشتركوا جميعا في نقل التراث العربي الى اللغة اللاتينية من خلال التعاون مع اليهود والاشتراك في ترجمة الاعمال الفلسفية والطبية والفلكية والرياضية وغيرها.

تميز هذا المعهد بنقل الموسوعات العلمية والفلسفية مثل موسوعة القانون الطبية لابن سينا التي قام بترجمتها الايطالي / جيرارد الكريموني والتي اعيد طبعها ثلاثين مرة وقد قام

شيخ المترجمين دومنجو جنديسالين (D. Gundissalin)بترجمة اجزاء الالهيات والطبيعيات والنفس من موسوعة الشفاء الفلسفية لابن سينا واشترك معه في الجزء الاول فرانسيس مكراتا (Francis de Macrata) وقام يوحنا الاسباني بترجمة اجزاء المنطق كما الحق بهذه الموسوعة ترجمة ثلاثة اعمال للفارابي ونشرت هذه الاجزاء جميعا تحت اسم اعمال ابن سينا (Opera Avi cenna) بالبندقية سنة 1495م وقد اعيد طبعها سنة 1500–1508. كما ترجم لابن سينا العديد من الاعمال في الشمال والجنوب وقد تميزت مدرسة طليطلة بنصيب الاسد في هذه الترجمات التي يعرف منها حاليا ما يزيد على ستة وعشرين عملا ولا نعرف بعض المترجمين حيث تفتقد الترجمات الموجودة في جزء كبير منها اسماء المترجمين لها. وترجع اهمية اعمال ابن سينا الفلسفية الى توظفيه لنظريته في الفهم التي سبق ان وضحناها والتي لا تزال سائدة حتى يومنا هذا كما سنعرف فيما بعد.

تنوعت الترجمات في مدرسة طليطلة حيث ترجم الالهيات لابن سينا اكثر من مترجم واشترك بعض المترجمين في عمل واحد كما في ترجمة كتاب (مقاصد الفلاسفة) للغزالي (Logica et philosophia Algazelis) الذي اشترك في ترجمته جندسالين مع يوحنا الاسباني. وقد اخطأ مفكرو العصر الوسيط حينما اعتقدوا في ان الغزالي من اتباع ابن سينا (Sequax Avicennae) بينما ظهرت ترجمة هذا الكتاب بدون المقدمة التي اوضح فيها الغزالي على انه يريد تلخيص المذهب الفلسفي لينتقده في التهافت من خلال نظريته في العقل. وكتاب المقاصد يوازي كتاب النجاة لابن سينا الذي ترجم الى اللاتينية بعنوان (Meraplunces Compen) من حيث ان كليهما يعطيان صورة مختصرة لتطور العقل التاريخي قبل نقده على يد الغزالي نفسه.

الدور الريادي لمدرسة طليطلة:

وفرت مدرسة طليطلة المناخ لحركة الترجمة في دراستها واستمراريتها حيث نجد بعض المتكونين بها ينتقلون منها الى صقلية لترجمة الكتب الفلسفية والفلكية والرياضية وكتب العلوم الطبيعية وما اليها. وكذلك نجد المستعربين الوافدين من امثال ادلارد بات (Adlard Bath) الذي اهتم بترجمة شروح ابن رشد حيث كان يقوم ببعض ترجماته في موطنه فكانت هذه المدرسة الدافع الاول لظهور مدارس اللغة العربية للمبشرين وادخال اللغة العربية بالجامعات الاوربية التي ظهرت بسببها مدارس الاستشراق منذ بداية القرن السادس عشر.

وقد تميزت مدرسة مطران بالتخصص والتنوع في وقت واحد. فها هو جيرارد الكريموني الذي ترجم ما يزيد على 75 كتابا وموسوعة نجده يترجم لابن سينا موسوعة القانون في الطب والشفاء في الفلسفة كما يترجم كتبا في الفلك والرياضة والعلوم الاخرى بينما يغلب الامر على جنديسالينوس و يوحنا الاسباني ترجمة الكتب الفلسفية ولا يخلو

التنوع من سلبيات حيث نسبت بعض الكتب العربية الى مترجميها وترجم البعض الاخر بدون ذكر اسماء اصحابها.

وقد انعكس هذا التنوع والتخصص على مدارس الجنوب بايطاليا حيث نجد موسى البالرمي على سبيل المثال يقوم بتدريس كيفية الترجمة وذلك بتكليف من كارل الانجوي بل نجد فردريك الثاني يرسل من اجل ترجمة كتاب بعينه روجير البالرمي(Rogio de palermo) الى تونس ليترجم كتاب السدرة الى الايطالية، وقد ظهر التنوع في ترجمة كتب الفارابي وابن سينا وابن رشد ورسائل الكندي الذي نفتقد بعض اصولها العربية والتي توجد ترجماتها باللاتينية مما ادى هذا التنوع الى التكرار في بعض الاحيان حيث يترجم للبعض في اسبانيا وفي جنوب ايطاليا كما ادى هذا التنوع الى تكامل الترجمات بالنسبة لاعمال ابن رشد التي ترجم منها في الشمال والجنوب وكتب الخوارزمي ورسائل ابن الهيثم الذي ترجم موسوعته في (علم المناظر) باجزائها السبعة الى اللاتينية فيتيلو (Vitello) وقد اثرت هذه الموسوعة بصورة مباشرة في ظهور المذهب التجريبي في اكسفورد، واذ كان انجوي قد كلف كالونيموس بن تيودور بترجمة تهافت الفلاسفة مما تسبب في ظهور المدرسة النقدية بالمانيا وجعل قطب الترجمة الجنوبي يرجح اهمية العقل على الفهم الذي ترجمت له مدرسة طليطلة كما في اهتمامها بكتب ابن سينا، وقد عرفت اسبانيا نظرية العقل عند الغزالي في اصولها العربية كما يتضح في الاستشهادات المكثفة لريموند مارتين في كتابه (خنجر الايمان ضد اليهود والمسلمين) وذلك ككتاب تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال ومشكاة الانوار وكذلك في دراسة لول لكتب الغزالي خاصة المعارف العقلية التي تظهر اثاره في كتابيه منطق الغزالي وفنه الكبير رغم الفهم السطحي لوحدة العلوم.

ومجمل القول نستطيع ان نحدد دور الاستشراق في فرضية مؤداها ان الصراع الفكري في اوربا الى نهاية القرن السادس عشر تحدد من خلال الصراع بين المدارس الكلامية والفلسفية والصوفية في الفكر الاسلامي وقد انعكس هذا الصراع خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر في ظهور المدرسة النقدية بالمانيا وظهور المدرسة العقلية بفرنسا والمدرسة التجريبية بانجلترا، ولكي نكمل موضوع انتقال العلوم العربية الى الغرب نريد ان نعرض بصورة مختصرة لظهور مدارس اللغة العربية باعتبارها حلقة الوصل بين نشأة الاستشراق واستمراره، وكما نريد ان نعرض لتحقق الترجمة من خلال تهافت الفلاسفة المتضمن لتهافت التهافت على اعتبار ان هذا الكتاب يتضمن صورة مختصرة للعقل التاريخي من مدرسة ابن سينا الى الغزالي الى الروافد والاصول المتمثلة في علوم الكلام.

والجدير بالذكر انه قد تاكد مع بداية هذا القرن ارتباط الحضارة الغربية بالحضارة العربية حيث اكتشفت العديد من المخطوطات للترجمات اللاتينية والعبرية في المكتبات

الغربية وهذه المخطوطات تفتقد في بعضها اسماء اصحاب الترجمة واسماء اصحاب الاعمال نفسها في اصلها العربي وفي بعضها تخلط بين الاعمال لاكثر من مؤلف ومنها ما ينسب للمترجم نفسه ومنها ما يعتمد على التلقائية والاختصار والتكرار ومثل هذه الظواهر تحتاج لوحدها عملا منفردا لا نستطيع ادماجه في دراستنا هذه.

واذا كان الغرب قد اصبح يعي خطورة هذه الترجمات في تكوينه الحضاري فانه بدأ يعيد طبع هذه الكتب مثل تصويره لكتاب مقاصد الفلاسفة بفرانكفورت سنة 1969م وكتاب النجاة بروما سنة 1926 وميتافيزيقا الغزالي بكندا سنة 1933 ولم يقف الامر عند مجرد اعادة الطبع بل اهتم الغرب بالتحقيق حيث نجد السيدة تسدلر (Zeddler) بجامعة ماركويت بامريكا تحقق النص اللاتيني لكتاب (تهافت التهافت) سنة 1961م وقد اخذت جامعة لوفان ببلجيكا على عاتقها تحقيق اعمال ابن سينا اللاتينية والتي ظهر منها حتى الآن كتاب النفس والهيات الشفاء كما لجأ معهد الاكويني بكولون بالمانيا الى تحقيق اعمال ابن رشد اللاتينية بالتعاون مع الصهيونية التي تعمل على تحقيق أعمال ابن رشد المترجمة للعبرية ولا يزال العمل جاريا على هذا المنوال بالاضافة الى الطبع القديم لهذا التراث والذي يغذي جامعات اوربا في حياتها العقلية.

ولكن ما هو موقفنا معشر العرب من مدارس الترجمة اللاتينية؟ هل ننتظر من الغرب بتوظيفه الجديد لحضارتنا في الوجود الغربي كضمان يحقق وجودنا وتقدما يشملنا، هذا ما يكذبه الواقع الحسي في تقليصه لوجودنا من خلال ظاهرة الصهيونية المهددة بفنائنا. اننا نقف امام مهمة صعبة لا زلنا بعيدا على ادراكها وتحد قاس لم نع حدوده. ان طموحنا الذي يتردد بين التمني والعزم لا بد وان يتحول الى قصد حقيقي يدفع بنا الى اتباع منهج تركيبي نقوم من خلاله بالرد لعقلنا التاريخي المكون والمتكون في حضارة الغرب وذلك بمعرفة توظيفه في الماضي والحاضر وبناء المستقبل وبدون هذا وذاك لا نستطيع تجاوز التخلف واعادة دورنا الريادي ومساهمتنا في تنظيم العالم ونظامه ولا نكون مبالغين اذا ما قلنا بان فقداننا للوعي التاريخي لحضارتنا هو السبب في عدم معرفتنا بكيفية الحضارة المعاصرة واللحاق بها بل تجاوزها.

التبشير ومدارس اللغة العربية:

ان التبشير الذي تأسس بفعله الاستشراق من خلال نقل العلوم العربية الى الغرب عن طريق الترجمة الى العبرية والاسبانية واللاتينية وغيرها لا يكتفي بهذه الوسائل، خاصة وان التبشير بين المسلمين يقتضي التفاهم بلغة الام التي يتم من خلالها التحاور والمناقشات والمناظرات كما هو معروف ومن هنا عمد التبشير الى وضع شرط تعلم اللغة العربية لكل من يريد التخصص في التبشير، بل عمدوا الى انشاء مدارس خاصة لتعليم الصبيان للغة العربية وخير مثال على ذلك مدرسة ميرامار (Miramara)التي بدأت باعداد

(13) صبيا لتعلم العربية من اجل التدريب على التبشير باللغة العربية بين المسلمين وقد اسند الاشراف على هذه المدرسة للمبشر ريموند لول الذي خطط لهذه المدرسة ودفع بيعقوب الاول الى انشائها وقد كانت هذه المدرسة تشتمل على دروس في اللاهوت الى جانب الدروس العربية. ان التنشئة بهذه المدرسة كانت تهدف الى تربية جيل يتفانى في خدمة التبشير عن طريق المعرفة بعقيدة الاخر خاصة بعد ان ترجم القرآن وتم التعرف على مبادىء العقيدة الاسلامية، ومن وسائل هذه التنشئة التدريب على الخطابة والاقناع في الحوار والمناقشات ولكن طموحات لول التبشيرية لم تقف به عند هذا الحد، بل خطط لتعليم اللغات الشرقية الاخرى بالاضافة الى العربية وهكذا زار البابا نيكولاوس الثالث بروما سنة 1277م لاقناعه بتعليم اللغات الشرقية وخاصة العربية من اجل نجاح التبشير بين المسلمين واذا كان الحظ قد حالفه في اقناع يعقوب الاول بانشاء مدرسة لتعلم اللغة العربية فان البابا في هذه المرة لم يأبه بافكاره المتشعبة ولكن تصميم لول دفع به الى محاولته فيما بعد مع البابا المبجل الرابع ومن بعده نيكولاوس الرابع ولم يُضبطّ الاخفاق على مستوى الكنيسة من عزيمته مما جعله يلجأ الى السلطة السياسية حيث حاول اقناع ملك فرنسا فيليب الرابع ومع هذا لم تتحقق خطته والسبب في ذلك هو الدراسة التي قام بها احد رؤساء الدومنيكان الا وهو همبرت الروماني (Humbertus Romams) بعنوان (رسالة في التبشير الصليبي ضد المسلمين) (Tractatus de Pradicature Conra Saralone) لسنة 1247 والتي اكد فيها على ان تنصير المسلمين لا يحدث الا في حالات نادرة مثل اسرى الحرب. ومع هذا لا يعتنقون المسيحية الا في الظاهر، وهكذا اصبحت خطة لول محل سخرية من زملائه، واصفا البعض اياها بانها ضرب من الهوس.

ولم يكن امام لول من شيء يخفف صدمته سوى ان يكتب قصة رمزية يوضح فيها اخفاق خطته التي لم تفهم وذلك كتمهيد يرسم فيها صورة تخطيطية تحقق احلامه في المستقبل من خلال تخيله بالانضمام الى سلك الرهبنة فيرتقي في سلم الكهنوت الى ان يصل الى درجة البابوية وفي هذه الحالة يضع برنامجا موسعا للتبشير يصوره من خلال اعداده لجيش من الرهبان يبعث به لكل انحاء العالم من اجل التبشير بالكاثوليكية وفي هذه القصة يؤكد على تعلم اللغة العربية كما أكد على اهمية دور مسيحيي الشرق وخاصة الموارنة لمعرفتهم بعادات ولغة المسلمين. ووضع خططا لتعلم اللغة العربية واللغات الشرقية وكيفية اعداد المدرسين ومناهج التبشير، ولم يكتف بهذا القدر بل اكد على ضرورة الاهتمام بالتتار الغزاة للشرق ومعرفتهم معرفة حقيقية لتنصيرهم واتخاذهم وسيلة التبشير بين اعدائهم، ورغم استجابة الكنيسة لاقتراحه الاخير في محاولتها المتعددة مع التتار والمغول، فان الاسلام سرعان ما أذاب هؤلاء وتحولوا الى منافحين على عقيدتهم الجديدة، واذا كان يوسف كرم يصف لول بانه صاحب (شخصية عجيبة) فإن هذه

الشخصية يمكن فهمها كروح لها منطلقات على النحو التالي:

1 ـ منهجه العلمي في التبشير الذي دفع به الى تعلم العربية لمدة تسع سنوات على يد خادمه كان اثناءها يسعى الى الالمام بالمعارف والعلوم الاسلامية العربية، ايمانا منه بان المعرفة اقوى سلاح وقد طبق التبشير فيما بعد بنفسه حينما زار تونس داعيا فيها الى حوار مفتوح، ثم الى المغرب والجزائر وهذا المنهج التطبيقي القائم على المعرفة هو المنطلق الذي اعتمد عليه التبشير حتى يومنا هذا، وهو ما يحتاج الى دراسة خاصة.

2 ـ منهجه في تغريب العقل التاريخي حيث كان يدرس الغزالي اثناء تعلمه اللغة العربية وعلى الخصوص كتاب (المعارف العقلية) مما دفع به الى وضع كتاب عنوانه (منطق الغزالي) وفي ضوء فكرة التغريب اعدم هذا الكتاب واضعا بدله (الفن الكبير) وهذا الفن يقوم اساسا على محاولة استلاب فكرة وحدة العلوم في كتاب المعارف العقلية وردها الى المنطق وفي اطار هذا التغريب ذهب بنفسه الى فرنسا سنة 1315 لمحاربة الرشدية، ومحاولته هذه نسميها القطيعة الاولى التي كانت سببا في ابتعاد الغرب عن نظريات العقل اليونانية والاخذ بنظريات العقل العربي. واذا كان فن لول المضحك كما يرى ديكارت لم يصعد الى معرفة حقيقة وحدة العلوم في المعارف فان الحكمة الشاملة لديكارت والعلامة الشاملة للايبنتز والتطور الاخير في صورة المنطق الرياضي ترتد الى هذا المنطلق الذي خطط له لول في تغريبه للعقل التاريخي بعدم رد المعارف الى اصولها، أو الاعتراف بمؤسسيها.

3 ـ لم يقف لول عند التغريب العقلي، بل دعى الى التغريب بالقوة وذلك من خلال دعوته لاستعمار الشرق، وقد عايش تحقق التخطيط لهذا المنطلق بنفسه حينما كتب بيير دوبيو سنة 1306م كتابه (استعادة السيطرة على الارض المقدسة) (Pierre Dobios: De reoperutcone Terra Sanctae) والذي خطط فيه لاستعمار الشرق من طرف المسيحية بقيادة الملكية الفرنسية ودعى فيه الى ضرورة انشاء المدارس العربية في الغرب كشرط لتحقق الاستعمار وقد استمر هذا المنطلق يغذي الكتابات الاستعمارية وتخطيط لايبنتز في القرن السابع عشر لاستعمار مصر الى علم الاجتماع الاستعماري المعاصر، وتلاحم هذا المنطلق مع منطلق التغريب العقلي السابق وهو ما نستطيع ان نفسر من خلاله تجسيد ظاهرة الاستعمار في القرنين التاسع عشر والقرن العشرين بما في ذلك استعادة استعمار الارض المقدسة على يد الصهاينة وتتبع الظواهر المترتبة على هذا المنطلق هو ما يقع خارج اطار هذه الدراسة.

4 ـ ان اخفاقات لول المتعددة والمتكررة بالنسبة لتعليم اللغات الشرقية لم تكن الا ارهاصات لنجاح اكبر لاحلامه حيث استطاع سنة 1311م ان يقنع المجمع الكنيسي العام باصدار القانون رقم (11) والذي يقضي بتدريس اللغات الشرقية في خمس جامعات اوربية هي: جامعات باريس بفرنسا واكسفورد بانجلترا وبولونيا بايطاليا وسلمنكا باسبانيا وجامعة كوريا، وقد صدر هذا القانون المشهور متضمنا بتخصيص مدرسين كاثوليكيين لكل جامعة من هذه الجامعات الخمسة يقومان بتدريس اللغة العربية والكلدانية والعبرية واليونانية وبسبب هذا المنطلق ظهرت مدارس الاستشراق المتعددة في القرن السادس عشر واستمرت الى يومنا هذا تغذي الحضارة الغربية بمظاهرها الفكرية والاستعمارية والتبشيرية.

بقي ان نقول بان التبشير استطاع من خلال اهتمامه باللغة العربية دراسة العقل التاريخي العربي في اصوله فها هو الى جانب لول الذي كان يدون بعض كتبه بالعربية نجد سلفه ريموند مارتين في كتابه (خنجر الايمان ضد المسلمين واليهود) (Pugio Fedi contra) يدافع عن مريم العذراء من خلال استشهاده بنصوص القرآن وبصحيحي البخاري ومسلم وفي دفاعه عن وجود الله وتناهي العالم والخلود يعتمد على الغزالي وغيره من مفكري الاسلام، فهو على سبيل المثال يستشهد في الفصل الاول بالكثير من نصوص (المنقذ من الضلال) وفي الفصل الخامس يرجع الى نصوص التهافت بصورة مكثفة ورسالة في النفس، كما يستشهد بمشكاة الانوار وميزان العمل ولا يقف به الامر عند الغزالي بل نجده يستشهد بالاشارات والتنبيهات لابن سينا وشرح الارجوزة بل يهاجم ابن رشد خاصة في الفصل الخامس والعشرين وذلك فيما يتعلق بعلم الله، كما انه يستشهد بالمباحث المشرقية لفخر الدين الرازي وهذا الجمع ما بين القرآن والسنة والمذهب العقلي السينوي ومذهب الغزالي وتوظيفه لنقض المذهب الرشدي وشروح فخر الدين الرازي لدليل كاف على نموذج الاحاطة بالعلوم العربية في اصولها وفروعها بلغة الام، وقد اكد الاستشراق الحديث والمعاصر على الاحاطة باللغة العربية كما هو معروف، ورغم هذه الاحاطة فان تغريب العقل التاريخي اعتمد اولا واخيرا على الترجمات اللاتينية التي احاطت بقطب الفهم المتمثل في الفلسفة السينوية وقطب العقل المتمثل في كتابات الغزالي خاصة في كتابه التهافت وملحقاته كالمشكاة والمعارف والمضنونات الاخرى، وما الاستشراق القديم والحديث الا حلقة موصلة للعقل التاريخي الى كبار المفكرين الغربيين الذين يعرفون اللاتينية ولا يعرفون العربية امثال ديكارت ولايبنتز وهيوم ولوك وكانط وغيرهم.

واذا كان كتاب (تهافت التهافت) بشقيه يمثل صورة مختصرة للعقل التاريخي العربي لما تضمنه من المذهب العقلي السينوي والمذهب التجريبي الاشعري والمذهب المتعالي المعتزلي والمذهب الجدلي العقلي للغزالي، فاننا نريد ان نلقي الضوء على كيفية تحقق ترجمة

هذه الصورة الى اللاتينية حيث انْ هذا الكتاب وحده يكفي لتفسير انعكاس العقل العربي وتغريبه في الفكر الاوربي الحديث.

نموذج كيفية تحقيق الترجمة من العربية الى اللاتنية (تهافت التهافت)

وضع الغزالي كتابه (مقاصد الفلاسفة) كصورة مختصرة للمذهب الفلسفي العقلي الذي بلغ ذروته في الفارابية والسينوية وقد قصد الغزالي من هذا الكتاب ليكون بمثابة التوطئة لكتابه (تهافت الفلاسفة) الذي نصب فيه نفسه قاضيا يقابل اشكالات المذهب الفلسفي باشكالات المذهب الكلامي الذي بلغ قمته في النسق المعتزلي والاشعري خاصة في مجالي المعرفة والعلم، وان كان الامر لا يخلو من تأسيس جديد، وتحسبا لسوء فهم احكامه وضع معياره للعلم ومحكه للنظر كمنهج لتحديد الفهم وجدلية العقل وباغفال الرشدية لهذا التحسب وقفت حائرة امام هذه الكثرة واشكالياتها مما جعلها تصف الغزالي بانه (فيلسوف مع الفلاسفة واشعري مع الاشاعرة وصوفي مع الصوفية) ولم يكن مهربا من اشكاليات هذه الكثرة الا بردة اعتقدت انها وحدة تبحث عن جذورها في الارسطية التي تجاوزها نضج الفهم والعقل. وفي اطار هذا التقليص ظهر (تهافت التهافت) وقد وجد العقل اليوناني في الغرب بغيته في الرشدية مع بداية القرن الثالث عشر ليتخذ منها مرقاة يشتم من خلالها رائحة العقل الفعال الذي وضعه ابن سينا في الانسان فيصبح العقل اليوناني عقلا بالملكة في القرن الرابع عشر. وعقلا مستفادا في القرن الخامس عشر ومع نهاية القرن السادس عشر يصبح المستفاد عقلا بالفعل اوكما يسميه صاحبه الكندي العقل الثاني. وفي النصف الاول من القرن السابع عشر يتكامل نضج العقل بالفعل ليصبح ملكة فهم مستقلة على يد الديكارتية، فيتطابق والنضج السينوي في تأسيسه ونتائجه. ولم يقف الامر عند هذا الحد بل اتخذ الغرب من هذه (الانا المنطقية) سلما لمعرفة العقل المحض الذي انزله الغزالي من السماء الى الارض، وبعد صراع دام زهاء قرن ونصف تأتى لكانط الاطباق على قطبي الفهم والعقل في نضجهما متخذا من نظرية الاحوال الكلامية الساق الموصل بين القطبين وهكذا تحددت دائرة حركة العقل والفهم في حدود هذا المجال المغناطيسي الى يومنا هذا. ولعل سدلر (Zeddler) على حق حينما ترى في مقدمة تحقيقها الاخير لنص (تهافت التهافت) اللاتيني على ان هذا الكتاب له اهمية قصوى لكل من تاريخ العقل وفلسفته، وانه يحمل القارىء داخل فكر العالم العربي في العصر الوسيط حيث يوجد الغزالي والفارابي وابن سينا والدهريون والمعتزلة والمتكلمون وكذلك اسماء لامعة ومشهورة لفرقة الاشاعرة وزيادة على ذلك فان هذا الكتاب استطاع ان يضيء فكر ابن رشد من وراء قناع الشارح[18].

ونحن بدورنا نعتقد بان لهذا القناع مرآة ذات وجهين: الأول عاكس لنور الشرق على الغرب حتى تشكل العقل الهيولاني الغربي فاصبح نطقه عقل نظري يمتد بافقه الى الكلي المجرد اللامحدود، وهذه الحرية هي التي اعطت للفهم المقيد بالخيال العلمي، القدرة على التشكل والحركة في كل الاتجاهات والمجالات واما الوجه الاخر فقد غطى بحجبه نور الفهم والنظر في الشرق حتى تحولا الى عقل هيولاني ساذج مقيد بالخيال الاسطوري الطفولي الذي يحول العلم الى سحر والنظر الى شعوذة ومما زاد الطين بلة هو ان هذه الحجب التي من فوقها حجب جعلت عقل الغرب يتصور انسان الشرق على انه جزء من الطبيعة المسخرة له، فصار يغزو عقله التاريخي بدون منازع وذلك بحكم المكتشف لكنوز الطبيعة المسخرة مما اعطاه الشرعية بحق الاستخلاف في العالم الجديد المكتشف، ولم يكتف الغرب بهذا القدر ـ بل استعمر ارض الشرق ومن عليها لا بحكم استخلافه لعالمه الصغير كروح تسخر وجوده الجسماني بل كإله لهذا العالم، واذا كانت الحرية الكامنة في الشرق كروح بدأت تشعر بحقها في ظهور حركتها، الا انها لا زالت تفتقد منهج الالزام بسبب خضوعها للصورة التخطيطية التي رسمها الغرب باستشراقه، وفي اعتقادنا ان تحقق هذا المنهج لا يتم الا من خلال نقدنا الواعي لعقلنا التاريخي بالاقلاع عن التقليد السائد كما في نموذج كتابة تاريخ الفلسفة العربية أو الاسلامية وما الى ذلك بحيث نعتمد على طريقة المطابقة كما يحددها الفهم السينوي بمعنى ان نكتب عقلنا التاريخي بما يتطابق وذاتنا بعيدا عن الصورة المخططة، فتظهر فعالية العقل على حقيقتها من خلال اتصاليته وكليته كفهمنا للجزء من خلال الكل وبالعكس، وهذا الفهم الدائري للعقل التاريخي الممتد بامتداد الكلي المجرد هو الذي سيعيد لحركة العقل في الشرق انطلاقته ودعوته من خلال المقارنة والمعايشة.

ولكي لا نبتعد عن نمذجة نقل انتقال حركة العقل من الشرق الى الغرب نعود الى حيث بدأنا فنقول بان (مقاصد الفلاسفة) كتوطئة لتهافت الفلاسفة المتضمن في تهافت التهافت قد ترجمه الى اللاتينية جنديسالين بمساعدة يوحنا الاسباني بعنوان (منطق وفلسفة الغزالي) وتوجد مخطوطات لهذه الترجمة في باريس وتورينو وقد طبع النص اللاتيني لأول مرة بفينيسيا سنة 1506م وصبور آخر مرة بفرانكفورت سنة 1969م واما الترجمة العبرية القديمة فقد ظهرت في القرن الثالث عشر على يد يهودا ناتان بجنوب فرنسا لسوء الترجمة الاولى، كما توجد ترجمة ثالثة لا يعرف صاحبها وبغض النظر عن ترجمة المقاصد الحديثة الى الاسبانية فانه لا يعرف من الترجمة اللاتينية القديمة الا فقرات مطولة توجد بالمكتبة الوطنية بمدريد.

وقد شاع المقاصد في الاوساط الفلسفية اللاتينية في العصر الوسيط، وحسب حصر مانويل الونسو لآثار هذا الكتاب في العصر الوسيط، استشهد به (44) دارسا من بينهم البرت الكبير الذي ذكره (147) مرة والاكويني الذي استشهد به (31) مرة وكذلك

لول السالف الذكر يستشهد به لعدة مرات، وقد ظهرت الترجمة اللاتينية لمتن المقاصد مفصولة عن ترجمة المقدمة مما جعل الغرب الوسيط يعتقد ان الغزالي من اتباع ابن سينا بل استشهد البرت الكبير بالمقاصد على انه منطق ارسطو ليوحنا الاسباني، اما كتاب (تهافت الفلاسفة) التي توجد مخطوطاته العربية في اكثر من مكتبة اوربية. كما في فيينا والاسكوريال ونابلي وغيرها فاننا لا نعرف من ترجمته اللاتينية سوى الترجمة الكاملة التي قام بها كالونيموس والتي ضمنها في ترجمته لتهافت التهافت وترجمة الشارح المشهور لتهافت التهافت اوجستين نيفو الذي اعتمد على النص العربي مباشرة اما الترجمة الى العبرية فقد ظهرت منفصلة عن تهافت التهافت كما فعل سرخيا هاليفي بن اسحاق جيروندي ومتصلة بتهافت التهافت كما فعل كالونيموس بن داوود.

ولكن كيف تمت ترجمة (تهافت التهافت) الى اللاتينية؟ ان ظاهرة التكامل في الترجمة بين مدرسة المطران ريموند بطليطلة في الشمال وبلاط فريدريك الثاني في جنوب اوربا فريدة في تاريخ حركة العقل البشري وظهور الحضارات. لقد وجد الغرب منطلقا في شروح ابن رشد للارسطية التي تم من خلالها استيعاب العقل التاريخي العربي وهكذا تكاتفت الجهود في الشمال وفي الجنوب لترجمة اعمال ابن رشد وغيرها على يد كبار اعلام الترجمة السالفي الذكر من امثال جنديسالين وادلاردبات وميخائيل سكوت وجيرارد الكريموني، فلعله بدافع الغيرة يستدعي فريدريك الثاني يعقوب الاناضولي الى نابولي ليلتقي مع يوحنا الاسباني الذي كان يعد من احسن المترجمين وذلك من اجل نقل اعمال ابن رشد كشروح الكون والفساد وفي النفس وفي الجوهر والشرح الكبير للالهيات وقد ازداد الحماس في الجنوب لترجمة ابن رشد حتى نجد اسراً يهودية بكاملها تتخصص في ترجمة ابن رشد من امثال اسرة ابن طيبون واسرة شمبتو وغيرها.

ورغم الجهود المتصلة، فان كتاب (تهافت التهافت) يبقى بعيدا عن متناول هؤلاء المترجمين لشموليته وصعوبته وبظهور روبرت الانجوي (R. Angon) كملك على نابولي والموصوف بحامي حمى العلم والادب الذي يتحمس له دانتي بصورة خاصة، نجده يكلف اللاهوتي والفيلسوف اليهودي كالومنيس بن كالونيموس بن ماير المولود سنة 1289م بمملكة ارلس (Arles) والواقعة حاليا في سويسرا والذي تكون علميا في فرنسا لقد كلفه الانجوي بترجمة (تهافت التهافت) الى اللاتينية وهكذا حقق كالومنيوس هذه الرغبة اثناء اقامته بروما مما اعلى من شأنه بسبب هذه الترجمة ولما الفه ايضا في اللاهوت اليهودي وقد انهى الترجمة يوم 18 ابريل 1328م واذا كان التهافتان قد تناولا (16) مسألة في الالهيات و(4) مسائل اخرى في الطبيعيات بما في ذلك مسألة النفس وخلودها، فان هذه الترجمة جاءت مبتورة اذ تناولت مسائل الالهيات فحسب. وحتى هذه المسائل ترجمت ناقصة حيث حذف كالينموس المسألة الحادية عشرة والمسألة الرابعة عشرة ولعله فعل ذلك لصعوبتهما كما انه لم يهتم بنص تهافت الفلاسفة للغزالي بل

كان يفعل مثل ابن رشد حيث يذكر اول فقرة لتهافت الغزالي وآخرها ويترجم بعدها نصوص ابن رشد وبالاضافة الى ذلك فان الترجمة لهذه النصوص كانت سيئة للغاية، ولا عجب في ذلك حيث ان هذا الكتاب شديد التعقيد والاختزال. ان الصراع اللاهوتي الفلسفي الذي ظهر بالجامعات الاوربية في القرن الثالث عشر، اشتدت جذوته في القرن الرابع عشر، وقد ظهر هذا الصراع بسبب ترجمة السينوية والانساق الكلامية الى اللاتينية مما جعل الاراء الارسطية الرشدية خاصة فيما يتعلق بالخلود ومعرفة الله بالجزئيات وازلية العالم وهي المسائل التي يدور الصراع حولها بين التهافتين، هذه المسائل جعلت ارسطو وابن رشد في قفص الاتهام. فها هو مجلس البروفنسال الباريسي يمنع قراءة طبيعيات ارسطو وشروحه الرشدية بقرار يصدره مبكرا في سنة 1215م وها هو البابا جريجوري التاسع يمنع قراءة ارسطو سنة 1230م حتى يتم التاكد من صحة مذهبه، اما بشوف باريس اتين (Etienne Tombier) فانه يتبنى (13) ثلاث عشرة حجة على جوهرية النفس وخلودها كما في الفكر الاسلامي وذلك في سنة 1270م وها هو جيل روما (Giles of Rom) يهاجم ابن رشد في كتابه (اخطاء الفلاسفة).

ان الرشدية كمذهب غزا الجامعات الاوربية في القرن الثالث عشر هوجمت من كبار المفكرين من امثال البرت الكبير الذي وضع كتابه في وحدة العقل ضد ابن رشد Unitate Intellectus contra Averroes يقابل فيه حجج جوهرية النفس ونقائضها على النحو الذي نجده في مقاصد الفلاسفة للغزالي وهذا هو بونفنتورا (Bonaventura) يعارض ابن رشد في اعماله المتعددة ومحاضراته خاصة فيما يتعلق بوحدة العقل ومعرفة الله بالجزئيات وازلية العالم، وهذا ما فعله توما الاكويني في كتابيه المجموع اللاهوتي و(الخلاصة ضد الكفار) اما ريموند مارتين السالف الذكر فانه يقابل ثمان عشرة حجة على ازلية العالم بثمان عشرة حجة اخرى استعارها من الغزالي وذلك في كتابه (خنجر الايمان ضد المسلمين واليهود)[19] والذي انتهى من تأليفه سنة 1278م وهذه النماذج ما هي الا امثلة توضح انتقال فعل الفكري الفلسفي الاسلامي والكلامي الى الغرب من الشرق.

ان العهد الجديد متصل في اصوله بالعهد القديم بما لليهودية والمسيحية بما لها من اتفاق وبما لها من اختلاف مما دفع الامر باليهودي كالونيموس بن داوود بن تيودور المعاصر لكالونيموس السابق لان يترجم التهافتين الى العبرية في نصوصها الكاملة بما في ذلك الالهيات والطبيعيات تحت عنوان (هبالا ها هبالا) وقد تمت هذه الترجمة الدقيقة قبيل الترجمة اللاتينية السابقة ومن المرجح ان تكون بين (1318 ـ 1328م) وجاءت هذه الترجمة العبرية تهدف بالدرجة الاولى الى ترجمة تهافت الفلاسفة للغزالي كاملا ووضع نصوصه امام اعتراضات ابن رشد لاثبات ضعف هذه الاعتراضات كما اعرب كالونيموس في مقدمة على ان الغزالي وصل الى معرفة قضايا الدين الحقيقي من خلال

نقده للفلاسفة ولكن عيب الغزالي انه وضعه من اجل دين مغالط الا وهو الاسلام ومن الاجدى ان توظف هذه الحجج القاطعة لمصلحة الدين اليهودي الموسوي ككتاب وايمان.

ولكن هذا اليهودي الذي لا يعرف ما هي حقيقة الكتاب ولا يدري ما هو الايمان قد كان بدون شك السبب في ظهور فعل الايمان كمعرفة وعلم، بالتخلي عن التفكير الارسطي في صورته الرشدية مع نهاية القرن السادس عشر وتبني نظريات العقل والفهم في الفكر الاسلامي اعتبارا من القرن السابع عشر وذلك بسبب يهودي ثالث يشترك في الاسم الاول مع المترجمين السابقين لتهافت التهافت الا وهو كالومنيوس بن داوود الصغير حيث انه نقل الترجمة العبرية كما هي الى اللاتينية في القرن السادس عشر، وقد كان كالومنيوس الاخير عالم فيزياء بنابولي ومع هذا فله اهتماماته بالفلسفة واللاهوت كما في كتابه (خلق العالم) الذي يذكر فيه سبب ترجمته الاخيرة، حيث ان الترجمة اللاتينية الاولى تفتقد مسائل الطبيعيات الأربعة ومسألتين من الالهيات.

لقد نقل كالونيموس الاخير (هبالا ها هوبالا) الى اللاتينية بعنوان (Philosophiae Algazelis Destructio Destructinum) وقد جاء في اهدائه لهذه الترجمة الى هرقل قونزاق (Hercula Consacus) المؤرخ في 1326/11/27م بانه وجد (داخل الترجمة اللاتينية السابقة اختصارا وغموضا في مسائل تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت، خاصة في عدم ترجمة مسائل الطبيعيات الأربعة والمسائل الرئيسية التي من الاهمية بمكان والتي توجد في الترجمة العبرية كاملة من جميع الوجوه، ولهذا صممت على ترجمة هذا العمل من العبرية الى اللاتنية)[20].

ولا نستطيع ان نجزم بان كالونيموس هذا قد استعان بترجمة تهافت الفلاسفة الى العبرية لسرخياهالي ابن اسحاق جيروندي، ولكن من المعروف انه قابل ترجمته بالنص العربي للتهافت وتهافت التهافت بالترجمة اللاتينية والعبرية التي تمت من القرن الرابع عشر الميلادي وهذا ما اكده العديد من الدارسين للتهافتين، وقد تم طبع الترجمتين اللاتينيتين في القرن السادس عشر لعدة مرات ومن بين هذه الطبعات ما تم طبعه في السنوات التالية: (1527–1529–1542–1550م ـ 1560–1573) واما الطبعة الاولى فقد ظهرت سنة 1447، وما هذه الطبعات المتكررة في القرن السادس عشر الميلادي الا بسبب الحاجة الى هذا الكتاب ودراسته في الجامعات، ولكن هل حدثت قطيعة بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين فيما يتعلق بدراسة هذا ا لكتاب في الجامعات. حقا لقد احدث اليهود قطيعة مع شق هذا الكتاب وهو تهافت ابن رشد ولم يهتموا الا بدراسة تهافت الغزالي وهذا ما حدث للفكر الاوربي المسيحي نفسه، والفرق هو ان اليهود يذكرون اسم الغزالي وتهافته بينما نجد ديكارت يوظف فلسفة الغزالي كما في كتابه قواعد لهداية العقل وشكه المنهجي وغيره ولكنه لا يذكر اسم احد من مفكري

العرب، بل نجده يوظف الجزئيات في فلسفة الغزالي ليغطي تغريب مذهب ابن سينا. وهذا ما حدث مع من جاء بعده مثل لايبنتز وهيوم وكانط وغيرهم. واذا كان السيدة تسدلر (Zeddler) قد قامت بتحقيق الترجمة الكاملة لتهافت الفلاسفة باللاتينية ضمن تهافت التهافت سنة 1961، فان هذه الترجمة وحدها تكفي كسند تاريخي لتفسير علاقة الفلسفة الغربية من الوسيطة الى المعاصرة بالعقل التاريخي العربي ومن هنا لا نلتفت الى اغاليط اوهام المستشرقين ومن في حكمهم في مطالبتهم بالسند التاريخي المباشر للتأثير والتأثر كما حدث في العصر الوسيط.

ولكي لا نقفز الى تغريب العقل العربي في الفكر الحديث نريد ان نمهد لذلك ولو بصورة مختصرة لتوضيح نموذج العلاقة بين الاستشراق والعقل التاريخي في العصر الوسيط على اعتبار ان الاستشراق وسيلة لتبني واستيعاب العقل التاريخي العربي، مما مهد لتمثل واستلاب هذا العقل في عصر النهضة .

المبحث الثاني:
نماذج تبني العقل التاريخي العربي واستيعابه

منذ ان أسس عبد الرحمن الداخل امارته العربية بقرطبة اي منذ منتصف القرن الثامن الميلادي ازدهرت العلوم التطبيقية والنظرية في الاندلس بسبب انتشار التعليم والمدارس التي توافد عليها المستعربون من كل انحاء اوربا. وقد سبق ان رأينا مدارس الترجمة للتراث العربي في شمال اوربا وجنوبها استوعبت العقل التاريخي العربي في مجمله واغلب تفاصيله وقد وجدت الكتب المترجمة للعبرية والاسبانية واللاتينية بصورة خاصة مكانها للدراسة والتحليل والتركيب والنقد في المدارس والاديرة والجامعات الاوربية. ووجدت هذه المؤسسات العلمية في تعددية الفكر العربي الاسلامي مناخا ملائما للدفاع والهجوم والتبني والاستيعاب لهذا العقل التاريخي في جزئياته وبعضا من كلياته. واذا كنا لا نريد ان ندخل في تفاصيل ردّ هذه المرحلة للعقل التاريخي العربي خاصة وان الغرب نفسه يعترف بهذا الرد في مجمله، فاننا نريد ان ننتقي بعض نماذج من العقل التاريخي العربي وكيفية الاستيعاب التي تمت في هذه المرحلة ونحدد هذه النماذج في فكر ابن سينا صاحب نظرية الفهم (الانا المنطقية) والغزالي صاحب نظرية العقل السامي اي العقل الجدلي وابن رشد صاحب نظرية وحدة العقل البشري.

ترجمت موسوعة الشفاء الفلسفية لابن سينا تحت عنوان (Opera Avicenae) والتي الحق بها بعض الرسائل للفارابي، وقد تضمنت هذه الموسوعة المنطق ومبادىء العلم الطبيعي والعلوم الطبيعية والعلم الرياضي وعلم النفس والميتافيزيقيا، اما كتاب النجاة الذي ترجم الى اللاتينية مع بداية القرن الثاني عشر الميلادي بعنوان (Metapky sices Compendium) فقد احتوى على ملخص نظريات ابن سينا الفلسفية وتنقيحها واظهار ما تميزت به السينوية كالسبب الكافي بما في ذلك مبدأي التمايز واللاتمايز، وجوهرية

النفس وادلة وجود الله وصفاته ونظريته في الخلق والمعرفة الاولية ونظرياته عن الماهية والوجود والواجب والممكن وهلم جرا. ويمكن القول بان هذين الكتابين اي الشفاء والنجاة يمثلان صورة واضحة متكاملة للمذهب السينوي ووظفت الفلسفة السينوية في العصر الاوربي الوسيط قبل ترجمة اعماله الاساسية واثناء ترجمتها وبعدها ولم تفهم في شمولية منطقها وكيفية بنائها رغم تناول هؤلاء المدرسين لتفاصيلها بالنقد والتحليل، فمنذ بداية القرن الثاني عشر الميلادي نجد القديس انسلم يتبنى الدليل الوجودي في احدى صوره ومنذ ان ترجم يوحنا الاسباني كتاب النفس للاسبانية وجنديسالنوس الى اللاتينية نجدهما يعتمدان في اثبات جوهرية النفس على نصوص ابن سينا كما في شكله المعروف باثبات الرجل الطائر وكذلك نجد وليم الافروني يعتمد فيما بعد على هذا الشك وما يوازيه. ومع هذا فان مذهب ابن سينا لم يفهم على حقيقته وكذلك الشأن بالنسبة للالبرت الكبير وتوما الاكويني وروجر بيكون، وجون روشيل والاسكندر هال ودس سكوت، وحيث ان هؤلاء جميعا وغيرهم تخصصوا في دراسة نظريات المذهب السينوي ونقدها واستوعبوا تفاصيلها. ولكنهم لم يدركوا وحدة المنطلق في المذهب ولم يتأت مثل هذا الادراك الا على يد الديكارتية في الفكر الاوربي الحديث.. اما كتب الغزالي التي ترجمت الى العبرية واللاتينية فيهمنا منها في الدرجة الاولى تأثير كتابيه (مقاصد الفلاسفة) وتهافت الفلاسفة في هذه المرحلة من الفكر الاوربي ويلخص الغزالي في مقاصده مذهب الفلاسفة العرب كما في توظيفهم لوحدة العقل الضروري وبصورة خاصة عند الفارابي وابن سينا، اما كتابه (تهافت الفلاسفة) فقد وضعه لدحض هذا التوظيف من خلال نظريته الجديدة عن العقل السامي بما له من انكار جدلي وبما له من اقرار لوحدة العقل التجريبي التي هدم بها حتمية ابن سينا مستبدلا اياها بنظرية الاحتمال واقراره ايضا لنظرية العقل المتسامي عند المعتزلة والاشاعرة كنقيض لنظرية وحدة الفهم عند ابن سينا، ولكنه لم يرفض وحدة الفهم كوظيفة اولى لوحدة العقل السامي كما في موافقته لتأسيس العلم الصوري والعلم الرياضي كما ظهر عند ابن سينا، وبعبارة اوضح اشتمل (تهافت الفلاسفة) على تعددية المذاهب والنظريات في العقل التاريخي ابتداء من وحدة العقل السامي الى وحدة الفهم الى وحدة العقل المتسامي الى وحدة العقل التجريبي، وهذه هي الصورة المتكاملة للعقل التاريخي العربي في حقيقته على اعتبار ان ملكات العقل الاخرى في مجالي العلم والعمل من اللواحق لهذه الوحدات الشاملة.

ترجم جنديسالين مقاصد الفلاسفة بعنوان (Interntiones Philosophorum) وقد اعتمد عليه الغرب الوسيط في فهم مذهب الفلاسفة العرب حيث استشهد به ما يزيد عن 43 مفكرا اوربيا وعلى رأسهم البرت الكبير الذي يذكر اسم هذا الكتاب 147 مرة[1] ومع هذا نجده يذكر قسمه المتعلق بالمنطق على انه من تأليف يوحنا الاسباني الذي

اشترك في الترجمة لهذا الكتاب مع جنديسالين، ورغم ترجمة مقدمة المقاصد الى اللاتينية والتي اوضح فيها الغزالي هدفه من عرضه للمذهب الفلسفي الا وهو دحضه في تهافت الفلاسفة، ومع هذا فاننا نجد العديد من مفكري العصر الوسيط يهمل مقدمة هذا الكتاب ويعتبر الغزالي من اتباع ابن سينا (Sequax Avicenna) وعلى رأس هؤلاء وليم الافروني (W. Auvergne) ان هذا الخلط بين الغزالي وابن سينا أدى الى تغيير عنوان مقاصد الفلاسفة باللاتينية الى: منطق وفلسفة الغزالي (Logica et philosophia Algazelś) اما كتاب تهافت الفلاسفة الذي عرف في الاوساط اللاتينية بعنوان (Destractio philosophrum) او (Incoherentia philosophorum) فاننا لا نعرف ترجمته الكاملة الى اللاتينية وغير الكاملة الا في القرن الرابع عشر مقرونا بتهافت التهافت لابن رشد كما ترجم كاملا الى العبرية مفصولا عن تهافت التهافت في القرن الخامس عشر، ونظرا لصعوبة فهم الكتاب لاحتوائه على نظريات العقل الكبرى كما في الالهيات والطبيعيات نجد اوغسطين نيفو (Augustino Nifo) الذي عاش بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين يقوم بوضع شرح مفصل لإلهيات هذا الكتاب مع تهافت ابن رشد ورغم هذا التأخر في الترجمة والشرح لتهافت الفلاسفة فاننا نجد يهود اسبانيا وبقية انحاء أوربا قد ادركوا أهمية هذا الكتاب منذ فترة مبكرة، بل هم الذين قاموا بترجمته الى العبرية واللاتينية، وكاد أن يصبح هذا الكتاب تلموذا جديدا بما له من توظيف لاهوتي خاصة في القرن السابع عشر، اما اللاهوت المسيحي الوسيط فقد عرف هو الآخر هذا الكتاب في فترة مبكرة من خلال استشهاد المبشرين والمستشرقين الذين يجيدون العربية كما في كتاب (خنجر الايمان) للمبشر ريموند مارتين السالف الذكر وكما في ترجمة بعض المسائل والفقرات لهذا الكتاب، وكذلك عن طريق اليهود واهتمامهم بتوظيف مسائل التهافت في كتاباتهم ومناقشاتهم ومحاضراتهم، وقد بلغت درجة التوظيف لمسائل هذا الكتاب عند مسيحيي العصر الوسيط درجتها القصوى في فلسفة توما الاكويني، ومع هذا، فان وحدة العقل المجرد كما يوظفها الغزالي لم تعرف على حقيقتها الا في القرن الثامن عشر على يد كانط كما في كتابه (نقد العقل المحض) والذي جاء على غرار تهافت الفلاسفة مع الفارق الوحيد في تأسيسه للعلم الطبيعي من خلال التركيب بين مقولات الغزالي ونظرية العقل المتسامي للتمكين.

اما ابن رشد الذي فهمه الغرب كشارح لارسطو فانه لم تظهر تلك الصعوبات السابقة في فهم مذهبه ككل، خاصة وان دراسات شروحه المقارنة بارسطو اعطت مناخا سيكولوجيا للغرب على ان العقل التاريخي ما هو الا امتداد لمركزيته في الفكر اليوناني، لقد قلّص ابن رشد نظريات العقل التاريخي لايمانه بوحدة العقل التاريخي كامتداد للأرسطية معارضا بذلك نظرية العقل المجرد والفهم، ووحدة العقل التجريبي بل ووحدة العقل المتسامي ولكن هذه المعارضة نفسها هي التي اتاحت للغرب الوسيط

فهم الرشدية ككل واستيعاب نظريات العقل الاخرى في جزئياتها وتفاصيلها، وهذا الفهم هو الذي هيأ المناخ لايجاد التعددية في الاخذ بالرشدية من عدمها وقد سيطرت الرشدية على القارة الاوربية في القرنين الثالث عشر خاصة في ايطاليا وفرنسا. كما استمر مفعولها حتى ظهور الديكارتية في القرن السابع عشر الميلادي.

ولكي نوضح مظهر الاستيعاب لحضارة العقل العربي في هذه المرحلة من الفكر الاوروبي نتخير ثلاثة نماذج نفسر بها كيفية الاستيعاب للعقل التاريخي العربي في الفكر المسيحي الوسيط وستتناول هذه النماذج بصورة مختزلة وهذه النماذج هي: الدليل الوجودي السينوي، ونظرية الخلق عند ابن سينا والغزالي، ونظرية وحدة العقل بين ابن سينا والغزالي وابن رشد.

النموذج الأول: الدليل الوجودي:

سبقت الاشارة الى ان الدليل الوجودي اكتشفه الفارابي ووظفه ابن سينا على نطاق واسع في تأسيس مذهبه، وقد تحددت صور هذا الدليل الثلاثة كما في الصورة التحليلية الموجبة من خلال مفهوم الكمال المطلق والصورة التحليلية من خلال التحديد التام عن طريق النفي للنقصان والاثبات للكمال ومن خلال الصورة الرياضية عن طريق المقارنة لفعل الضرورة المنطقية فكما ان الضرورة المنطقية تقتضي مساواة زوايا المثلث لقائمتين فان هذه الضرورة يلزم عنها الوجود العيني من مفهوم الوجوب اي الكمال المطلق[2].

تبنى القديس أنسلم (St. Anselm) المعاصر للغزالي هذا الدليل لأول مرة في الغرب ونسبه الى اكتشافاته، مما جعل يوسف كرم يعتقد في صحة هذا الاكتشاف لهذا القديس[3] واذا كان انسلم اقتصر على تحديد هذا الدليل من خلال الصورة الكمالية فاننا نجده في نفس الوقت لا يتجاوز بهذه الصورة ما نجده عند الفارابي وابن سينا.

يوضح ابن سينا اولية هذا الدليل الوجودي في النفس من خلال قوله تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم....) ويرى ابن سينا كما في اشاراته وتنبيهاته أن وجود مفهوم الله في النفس كادراك أولي لدليل قاطع على وجوده المتحقق خارج النفس ومفهوم الله ككمال مطلق هو اعلى درجات التصور في الكمال ولا يوجد ما هو اعلى منه، ويوضح الفارابي كما سبقت الاشارة تدرج كمال المفاهيم في النفس وما يقابلها في الخارج من المفاهيم في العلم الطبيعي الى مفاهيم العلم الرياضي الى مفهوم الله الاكمل والاكبر في وجوده ومعناه، وكما ان التصورات الذهنية لها ما يقابلها في الوجود الخارجي المركب فان مفهوم الكامل بالضرورة له وجوده العيني في الخارج، لما لهذا الوجود من تطابق بين الماهية والوجود بالنسبة للأول الذي تكون فيه ذاته وصفاته متطابقة.

اما القديس أنسلم في كتابه العضة (بروسلوجزم) فاننا نجده هو الآخر يلجأ الى الكتاب المقدس الذي قال فيه الأحمق بانه (لا يوجد إله في قلبه)[4]وهذا القول نفسه يدل على ان الأحمق يدرك في نفسه تصور الاله الاعظم الذي لا يمكن تصور ما هو اعظم منه، وهكذا يتخذ القديس انسلم من هذا التصور للموجود الأعظم مرقاة لاثبات وجوده العيني كما فعل ابن سينا والفارابي، فكما ان مقارنة مفاهيم الكمال النسبي في وجودها الذهني لها ما يطابقها في الوجود الخارجي فانه لا بد من الوجود العيني لواجب الوجود في الخارج لبساطته ووحدة وجوده وماهيته، وبتعبير ابن سينا (واجب الوجود ضروري الوجود) واذا كان الفارابي وابن سينا قد استمرا في تحليل علاقة مفهوم الوجوب بضرورة الوجود من خلال مبدأ عدم التناقض بمعنى ان (واجب الوجود يستحيل ان يكون غير موجود) فان القديس انسلم يكتفي بتطبيق مبدأ عدم التناقض على الوجود الذهني لهذا الوجود في نفس الاحمق.

انتقد طلبة ابن سينا الدليل الوجودي ورد عليهم في مباحثاته، وأوضح هذه الردود في تعليقاته ومن بين الانتقادات الموجهة كما يرويها فخر الدين الرازي مصحوبة برد ابن سينا ما يلي: (قال السائل: فان ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى، فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال.. قال المجيب: البرهان انما قام على ان تلك الماهية لا تكون مقولة على كثيرين موجودين في الخارج...)[5] ويعني ابن سينا بالبرهان عدم مشاركة الكامل المطلق بقية الموجودات في اجناسها وانواعها وهذا ما أكد عليه في العديد من كتبه اما في التعليقات فانه يوضح هذا البرهان في اكثر من صورة ومن بين تلك الصور ما نجده عند الفارابي من تفاوت في نسب الكمالات التي تحتاج الى غيرها وتنتهي الى الكمال المطلق، وما فعله ابن سينا هو محاولته ربط هذا الدليل الغائي بالدليل الوجودي من خلال قوله تعالى (وان الى ربك المنتهى)، وينتهي الى القول بانه (... اذا كان الأول غاية في الكمال وليس وراءه كمال يقاس به، فلا يتوهم كمال فوق كماله)[6] وحقيقة هذا الكمال هي الواجب الذي يؤدي بالضرورة الى الوجود والا لادى الأمر الى تناقض، وواجب الوجود هو وحده الذي لا يفتقر الى علة لوجوده.

ومن اهم الاعتراضات التي وجهت الى ابن سينا هو ما يتعلق بالتصورات المركبة الوهمية التي لا يوجد ما يقابلها في الخارج بل (... عسى ان يكون هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه في اذهاننا وان كان ما عليه الوجود الخارجي بخلاف ذلك)[7] وهذا الاعتراض الذي يتعلق ايضا بمسألة جوهرية النفس وبساطتها حاول ان يرد عليه ابن سينا في عدة كتب وعدة صور يصعب حصرها، خاصة وان هذا الاعتراض يعتبر محاولة لنقض المذهب السينوي من أساسه، ومن اهم ردود ابن سينا على هذا الاعتراض هو رده الصفات الإلهية الى عين الذات لأن الوجود المطلق بسيط غير مركب بل (الأول بسيط في غاية البساطة)[8] واذا كانت حقيقة هذا البسيط (الوجوب على الاطلاق) فان

وجوبه هو عين وجوده. ولا نحتاج في تصورنا للوجوب الى شيء من خارج (اذ هو اولي التصور)[9].

واذا كان القديس انسلم (st. Anslem) يعرض صورة واحدة من صور الدليل الوجودي الثلاثة، فاننا نجد معاصره الراهب جونيلو (M. gaunilo) يعترض على هذه الصورة بنفس الاعتراضين السابقين الموجهين لابن سينا ونجد القديس انسلم يرد بنفس الردين السينويين مع الاختزال لصور الردود عند ابن سينا.

وضع جونيلو معارضته في صورة دفاع عن الاحمق وذلك من وجهين: الاول التصورات او الماهيات التي نكتسبها من الأشياء في الخارج بما لها من مشاركة في الاجناس والانواع تكون مقولة على كثيرين وهذا محال بالنسبة لله الذي لا نستطيع ان نتصوره عن طريق مثل هذه المقارنات للاشياء في الخارج حتى يكون اسمه مطابقا لوجوده الخالي من المشاركة والمماثلة، اما الوجه الثاني فهو يتعلق بالتصور الذهني الذي قد لا يكون له ما يضاهيه في الوجود العيني، اذ نستطيع ان نتصور على سبيل المثال أجمل الجزر واغناها بالنفائس ولكن هذا التصور الوهمي لا يعطينا لوحده الضمان لوجودها العيني وهذا ما قد ينطبق على تصورنا لله، ويرد انسلم على هذين الاعتراضين بنفس الطريقة التي يرد بها ابن سينا، حيث يتخذ هو الآخر من الدليل الغائي مرقاة للدليل الوجودي معتمدا على قول القديس بولس (ان كمالات الله غير المنظورة تتراءى للعقل في المنظورات) ويرى ان الكمالات المنظورة كما يرى ابن سينا تعتمد في تفاوتها ووجودها على علة وسبب بينما (الكمال الذي لا فوقه كمال) حقيقة مطلقة وحقيقته تعني وجوده، ويرد على الاعتراض الثاني بنفس الطريقة السينوية من حيث ان واجب الوجود يكون ضروري الوجود والا لأدى الامر الى تناقض على عكس التصور المركب كما في تخيل الجزر السعيدة التي يمكن ان تكون موجودة وغير موجودة. ان صفات واجب الوجود هي عين وجوده ومن هنا يختلف في وجوده وبساطته عن غيره[11] واذا كان ابن سينا يوظف هذا البرهان في اثبات وجود النفس وبساطتها، فان هذا التوظيف لا نجده عند انسلم لعدم توظيفه للدليل الوجودي كمذهب فلسفي شامل وذلك على النحو الذي نجده عند ابن سينا والذي يبني عليه مذهبه. ناهيك ان القديس انسلم لم يفطن الا الى صورة واحدة من الصور الثلاثة للدليل الوجودي.

اما في القرن الثالث عشر فاننا نجد القديس بونافنتور (st. Bonaventure) يعتمد في تبنيه للدليل الوجودي على الصورة التحليلية التي يلخصها ابن سينا في قوله (الواجب الوجود يكون ضروري الوجود فان جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال[12]) وتختلف هذه الصورة التحليلية للدليل الوجودي عن الصورة الكمالية في التحديد التام القائم على الاثبات والنفي باستخدام مبدأي الهوية وعدم التناقض. حيث يرى هو الآخر ان مفهوم واجب الوجوب يتضمن بالضرورة الوجود. وان القول بان

واجب الوجود غير موجود تناقض في حد ذاته ويرد على جونيلو بان علاقة ضروري الوجود بالوجود تختلف عن علاقة ممكن الوجود بالوجود كما في تصورنا للجزر السعيدة التي هي ممكنة وليست واجبة اي ليست ضرورية التصور[13].

ويرجع هذا التطور في فهم الدليل الوجودي إلى تعمق في فهم ابن سينا للعلاقة بين الوجود والماهية والفصل بينهما في الموجودات الممكنة والتوحيد بينهما في الواجب الوجود الذي تكون ماهيته ووجوبه ووجوده شيء واحد، وهذا التوحيد بين الصفات والذات الذي يقف عرضة في وجه التثليث يحاول بونافنتورا ان يجد له حلا بطريقة ملتوية لم ترض معاصره توما الاكويني الذي انتقد بدوره هذا الدليل وانتقد التوحيد السينوي مباشرة من خلال نظرية الاحوال التي سميت فيما بعد الترنسندنتاليا ويعترف الاكويني بانه اخذ نظرية الاحوال من شروح ابن رشد[14] اما ديكارت في القرن السابع عشر فهو الذي أخذ بالدليل الوجودي بصوره الكمالية والتحليلية والرياضية، ورد على مجمل الاعتراضات التي وجهت الى ابن سينا بنفس الردود، وربط هذا الدليل بجوهرية النفس وبساطتها وهذا ما سنعرفه فيما بعد.

2 ـ النموذج الثاني: قدم العالم وحدوثه:

حاول ابن سينا تأسيس علم الكون النظري من خلال تأسيسه لمبدأ السبب الكافي بِرَدّه لمبدأ الهوية، فتوصل الى نظريات تتفق في بعض مظاهرها مع الأرسطية وتختلف معها في غيرها حيث أعاد تأسيس نظرية ارسطو القائلة بتناهي العالم في المكان ولا تناهيه في الزمان من خلال مبدأي التمايز واللاتمايز للسبب الكافي مخالفا ارسطو في مفهوم القدم للعالم من خلال قوله بالحدوث الذاتي (inceptio essentialis) متفقا معه في القول بالقدم الزماني ومختلفا مع المتكلمين في نظرياتهم عن الحدوث الزماني (inceptio temporalis) وبنفس المنهج استطاع ابن سينا أن يؤسس نظريته في أبدية العالم مشتقا منها نظرياته في علم النفس النظري، وبنفس المنهج يلتقي مع ارسطو في القول باتصالية المادة ويختلف معه في القول بالنفس كصورة للجسم حيث يقر ابن سينا بساطة النفس واستقلالها كجوهر مفكر يختلف عن الجوهر الممتد، وبهذا الاتصال والانفصال يتميز ابن سينا عن المتكلمين وآرائهم في فهمه للجوهرين المادي والعقلي، اما ما تميز به ابن سينا عن الفلاسفة القدماء والمحدثين والمتكلمين هو تأسيسه للحتمية الضرورية لتوظيفه للدليل الوجودي كمبدأ المبادىء الذي يقيم عليه مذهبه في مجمله وتفاصيله، واذا كان ابن سينا يأخذ بالدليل الطبيعي الغائي الارسطي والدليل الكوني الكلامي لتحديد العلية، فاننا نجده يوظف هذين الدليلين في تأسيس قوانين العلم الطبيعي الثلاثة: اي التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل من خلال نظريته عن العِلل المعينة والمعدة التي تعتمد على توسط الحركة المتصلة.

وبهذه الأسس الاربعة اي الازلية والابدية والحتمية والضرورية والعلّية يؤسس ابن سينا علم الكون النظري ليحدد به نظرياته في العلم الصوري والرياضي والطبيعي والعلوم الانسانية الأخرى، وبهذا التأسيس وضع ابن سينا اكبر مذهب فلسفي متكامل عرفه تاريخ الفهم البشري حتى يومنا هذا، وقد تأتى له ذلك من خلال تحديده لمبدأ الهوية كنقطة منطقية يحدد ويتحدد بفعل اتصاله بمبدأ السبب الكافي بما له من تمايز ولا تمايز، ولكن قلق العقل المجرد على تحديد نطقه بالزمان جعله يثور بما له من إقرار و إنكار ليلجم تغريب الوهم الرياضي المختلط بمنطقه كفهم، وقد ظهرت هذه الثورة ان صح التعبير في صورة كتاب (تهافت الفلاسفة). ناقش الغزالي هذه الأسس السينوية الاربعة في المسائل الأربعة الاولى من التهافت وعلى الترتيب وبشروط جديدة على رأسها نظريته عن وحدة العقل كنقطة ميتافيزيقية تحدد ولا تتحدد في مقابل النقطة المنطقية السينوية التي تحدد وتتحدد. إن هذه النقطة الميتافيزيقية بما لها من اقرار وانكار نجدها تقر مبدأ الهوية وتنكر عليه رفضه للتعددية، وفي نفس الوقت نجدها تقر اتحاد النقطة المنطقية بالنقطة الرياضية وتنكر عليها اتصاليتها بمبدأ السبب الكافي. يقابل الغزالي في المسألة الاولى بين براهين الازلية والحدوث وفي المسألة الثانية بين براهين البقاء والفناء ويثبت تكافؤ براهين الفهم المتناقضة ويثبت في نفس الوقت خطأ النقيضين بسبب توظيف الوهم الرياضي وتطاوله على تحديد ما ليس من شأنه، وان مرد هذا التطاول الى إغراء الوهم (أي الخيال) للفهم من خلال تعاونه لتأسيس العلم الرياضي من أجل معاونة الفهم له في تأسيس مبحث الكون النظري كعلم تؤسس في ضوئه العلوم الاخرى.

وما مرد هذا الخطأ الا إلى ثقة الوهم المطلقة في زمانه ومكانه على قدرة التحديد للكون والعلم الرياضي بمساعدة الفهم كهوية وعلّية، ولكن العقل كنقطة ميتافيزيقية يظهر أن الزمان وهذا ما ينطبق على المكان ايضا ما هو الا (نسبة لازمة بالقياس الينا)

وبهذه النسبة الذاتية يؤسس الغزالي مثالية العالم ليدحض ما أثبته الفارابي ومن بعده ابن سينا على ان علوم الفهم الضرورية ما هي الا علوم آلهية (Scientiae Divinae) ويؤكد الغزالي على ما اثبته المتكلمون من قبله بان هذه العلوم انسانية اي ليست أبدية أزلية، وما هو جديد عند الغزالي هو اثباته لعالم الحقائق كشرط لعالم الظواهر اذ نجده في المسألة الاولى من التهافت يؤكد على ان الله والنفس والعالم ذوات لا علاقة لها بالزمان والمكان ويوضح في (المضنون به على غير اهله) بان الاشياء بذواتها لا تتميز عن بعضها البعض بالزمان او المكان بل بالحقيقة، فالله بذاته لا يتميز عن معلولاته في عالم الحقائق كالنفس او العالم الا بذاته... ونظرية الشيء بذاته هي التي يوظفها الغزالي في هدم ما يمكننا ان نسميه الوهم الميكانيكي السببي للحتمية الضرورية ولواحقها كقوانين علمية ثابتة وهذا ما تناوله الغزالي في المسألتين الثالثة والرابعة حيث نجده يؤكد على توجيه المعرفة العقلية الى عالم الظواهر بدل عالم الحقائق، بل نجده في المسألة الاولى من هاتين

المسألتين يؤكد على التخلص من الاوهام المرتبطة بتناقض ميكنة السببية عن طريق التفكير في عالم الخلق اي العالم الممتد في الزمان والمكان كما في القول المأثور (تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله) وهكذا يوظف الغزالي في هذه المسائل الاربعة نظريته في العقل المجرد ليثبت تكافؤ نظريات العقل التاريخي في اثبات الازلية والحدوث، الاتصال والانفصال، الحتمية والاحتمال واثبات العلية من عدمها، معتمدا على جدل الكلي (Dialectic ot Totality) الذي يوضحه في محك النظر ولكن الغزالي لا يقف عند حدود تكافؤ الادلة العقلية بل يتجاوز هذا الجدل السلبي، بتحديده لوظيفة الهوية والعلية بحيث لا تتجاوز المحدود الى اللامحدود في تحقيقها للمعرفة العلمية، مع عدم اغفاله لاظهار واكتشاف اوجه جديدة لمبدأي السببية والهوية وبالتحديد الزماني والمكاني الذي يسوّر به الغزالي حدود المعرفة، وهكذا ينهار علم الكون السينوي والكلامي من اساسياته، وباظهاره لاوجه السببية والهوية يفتح طريق التعددية لبناء المذاهب والنظريات المعرفية والعلمية، وباكتشافه لما يسميه في مضنونه السببية المجرّدة يفسر الغزالي حدوث العالم ووجوده الموضوعي المثالي كما في قوله عن الزمان بانه (حادث ومَخْلُوق) ولكن هذا الزمان كذات حادثة ليست حقيقة متسامية كما عند اصحاب الاحوال من المتكلمين او كانط بل هو حقيقة نسبية تشترطها الظواهر لامتدادها كمخلوقات لاكمحدثات، وبهذه النسبية يتبنى الغزالي مذهب الاحتمال الأشعري كما في نقده للعلية، معارضا بذلك حتمية المعتزلة المتسامية والحتمية الضرورية السينوية موضحا في منهج التهافت اي (معيار العلم) وكذلك في (محك النظر) بأن الحتمية السينوية لا مكان لها في ميدان الصراع التعددي الا بذوبانها في حتمية المعتزلة المتسامية لمواجهة الاحتمال الاشعري والجدل[15]. اما اكتشاف الغزالي لأوجه جديدة في مبدأ الهوية فقد استطاع بسببه ان يعيد تأسيس مبحث علم النفس النظري من خلال الكثرة في الوحدة كشرط لعلم النفس التجريبي وان يؤسس مبحثي الكون والوجود كحقائق او اشياء بذواتها ليست موضوع المعرفة بل هي شرطها وهذا ما ينطبق على بقية العلوم الاخرى. وقد تمكّن الغزالي من تحقيق كل هذا وذاك من خلال مقابلته للأنا المنطقية السينوية كفهم بمذهبه في الأنا الميتافيزيقية كعقل مجرد.

ان الأنا المنطقية كنقطة ثابتة يقوم عليها المذهب السينوي بأسره لم تفهم على هذا النحو الا على يد ديكارت، وبالمثل لم تفهم الأنا الميتافيزيقية كعقل مجرد بما له من انكار و إقرار الا على يد كانط ولكن مثل هذا الفهم الكلي الصحيح لكليهما اي الانا المنطقية والانا الميتافيزيقية لم يتحقق فجأة واحدة، بل سبقها الفهم الجزئي المبتسر، وهذا الفهم المبتسر ظهر في العصر الوسيط وعصر النهضة الاوربيين، واذا سبق ان تناولنا جزئيه من الدليل الوجودي لتوضيح مثل هذا الفهم المبتسر في العصر الوسيط فاننا نريد ان نؤكد على توضيح مثل هذا الفهم في علم الكون النظري من خلال جزئية تتعلق بالصراع حول

حدوث العالم في الزمان وقدمه كما ظهر في القرن الثالث عشر الميلادي بين بونافنتورا وتوما الاكويني.

يحدد الغزالي في المسألة الأولى من التهافت هذا الصراع بين قدم العالم وحدوثه من خلال اربع مقولات اساسية هي الكيف والكم والعلاقة (اي العلية) والاضافة أو ما يعرف ايضا بمقولة الحال، ويرد الغزالي تكافؤ البراهين على الحدوث والقدم في المقولة الاولى من خلال عدم قدرة براهين الاثبات للقدم ونفيه على التحديد التام لكليهما وكذلك الأمر بالنسبة لبقية المقولات. وينتهي به الأمر الى اثبات مثالية العالم في الزمان والمكان، ونتخيّر لنموذجنا الصراع من خلال مقولة الكم كعينه لفهم كيفية الصراع حول مسألة القدم والحدوث في العصر الوسيط.

مقولة الكم وبرهان الحصر: اتخذ الاسلاميون وعلى رأسهم الكندي برهان الحصر لاثبات تناهي العالم في الزمان، ومنطوق هذا البرهان: (ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهيا). ويثبت الكندي لهذا البرهان عدة صور من اهمها ان آنات او فصول الزمان يجب ان تكون متناهية (فانه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي الى زمن محدد فيه)[16] فالزمان اللاحق مثل النهار يصير حاضرا بانتهاء الزمان السابق اعني الليل، ومجمل القول فانه لو افترضنا ازلية العالم اي لا بداية له في الزمان لوجب علينا ان نفترض ايضا ان كل آن من آنات الزمان يكون مسبوقا بآنات لا متناهية وهو ما يؤدي الى التناقض لأن اضافة الآن اللاحق يشترط تناهي الزمان السابق.

ولابن سينا اعتراضات متعددة على برهان الحصر وتطبيقه على العالم خاصة وان العالم ازلي لا متناه في الزمان على اعتبار ان هذا الزمان اللامتناهي لا يخضع للقبل والبعد، لأن الزمان اللامتناهي هو الامكان وما هذه التقسيمات كالقبل والبعد داخل الزمان الا مشروطة بالظواهر التي تشترط وجود العالم اولا، وهذه الصورة لبرهان الحصر والاعتراضات الموجهة ضدها وهي التي يوظفها الغزالي في المسألة الاولى كتمهيد لمناقشة الحدوث والقدم من خلال مقولات الكثرة والجملة والوحدة.

وعلى نفس النحو كما في المسألة الاولى من التهافت نجد بونافنتورا يناقش حدوث العالم في الزمان من خلال برهان الحصر ومقولات الكم الثلاثة ويعترض عليه توما الاكويني بنفس الاعتراضات التي نجدها في المسألة الاولى من التهافت، ويبدأ بونافنتورا ببرهان الحصر لاثبات تناهي العالم في الزمان كمدخل متخذا من برهان الخُلف على النحو السابق حيث يفترض هو الآخر ازلية العالم ولكن هذا الفرض يؤدي بدوره الى اضافة الآنات او الفصول الزمنية المتناهية الى الزمان اللامتناهي، ولكن الزمان اللاحق كما في الحركة اليومية (مفترضا الحركة الشمسية بدل حركة الكرة الارضية

حسب التصور القديم) هذا الزمان اللاحق لا يصير حاضرا الا بتناهي الزمان السابق. وعليه يستحيل لا تناهي العالم في الزمان[17] ويحاول توما الاكويني رفض تطبيق الحصر على ازلية العالم كما فعل ابن سينا حيث ان القبل والبعد لا ينطبق على الزمان اللامتناهي كامكان، وانما هذا القبل والبعد ينحصر في الظواهر المحدودة والتي تشترط وجود الزمان اللامتناهي اي الزمان الكلي لا الجزئي حسب تعبير ابن سينا[17].

ويطبق الغزالي مقولة الكثرة على برهان الحصر من خلال نسبة التفاوت بين حركات الكواكب الدائرية كمعارضة للقول بلا تناهي الحركة في الزمان حيث يقول: (قدم العالم محال لأنه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها، مع ان لها سدسا وربعا ونصفا، فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل يدور في ثلاثين سنة فتكون ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس فانه يدور في اثنتي عشرة سنة[18] وهكذا يستمر الغزالي في مقارنة هذه الحركات بما لها من نسب مختلفة مثل 1 : 6 أو 1 :12 أو 1 : 36 وبما لهذه النسب من قسمة حسب الكسور الاعتيادية والعشرية وبما لها من متواليات وتوالي. ونظرا لأن الفلاسفة وبخاصة ابن سينا يردون الكثرة في الحركات الدائرية الى اللاتناهي كما في المقارنة بين المتواليات الحسابية والهندسية والكسور وما الى ذلك، فإن الغزالي يتخذ من الحركة المشرقية في اليوم والليلة مرقاة لحصر الحركة اليومية التي وجدت بالفعل كعدد متناه على اعتبار ان هذه الحركات تنحصر بين الشفع والوتر، ويحدد الغزالي تناهي هذه الدورات اليومية وغيرها في صورة اسئلة واجوبة كما في قوله:

(اعداد هذه الدورات شفع أو وتر؟..... فان قلتم شفع ووتر جميعا، اولا شفع ولا وتر، فيعلم بطلانه ضرورة، وان قلتم: شفع، فالشفع يصير وترا بواحد، فكيف اعوز ما لا نهاية له واحد؟ وان قلتم وتر، فالوتر يصير بواحد شفعا فيلزمكم القول: بانه لا شفع ولا وتر)[19] وبهذا الالزام لحصر كثرة الحركة الفعلية الماضية بين الوتر والشفع تستحيل ازلية العالم.

اما القديس بونافنتورا فانه هو الآخر يوظف مقولة الكثرة لاثبات تناهي العالم في الزمان من خلال حركات الافلاك كما في التهافت ومن بين الأمثلة التي يذكرها (نسبة حركة الشمس السنوية الى حركة القمر الشهرية اي نسبة 1 : 12 وهذه النسبة في الحركات الدائرية المتفاوتة تؤدي الى القول باستحالة لا تناهي العالم في الزمان وايضا فانه لو كانت الحركات الماضية لا متناهية لما وصلنا الى الحاضر الذي يشترط تناهي الماضي)[20] ويرد توما الاكويني على هذا التحديد لكثرة الحركات بانه لا ينطبق على الزمان الممتد كديمومة اي كإمكان، وهو الامر الذي يعتمد عليه ابن سينا ويقابله بالاعداد الموالية والمتوالية[21] وكما فعل الغزالي يتخذ بونافنتورا من الحركة اليومية مرقاة لتحديد الحركة والتفاوت في الحركة بما له من تعاقب يؤدي الى استحالة الازلية ويحصر الالزام في القول بان حركة الشمس اليومية اما متناهية او لا متناهية والدورات لهذه

الحركة اما شفع او وتر، وينتهي الى القول بتناهي هذه الدورات وبدون فرض تناهي الحركات اليومية السابقة يستحيل تحقق الحركة اليومية اللاحقة[22].
ب ـ يضع ابن سينا ما نسميه برهان الجملة المتساوقة كشرط لتناهي الكثرة وهذا الشرط هو ما تفتقده اجزاء الزمان المتلاحقة، وبهذا البرهان يقر ابن سينا برهان التطبيق لاثبات تناهي المكان ويرفض برهان الحصر لاثبات تناهي الزمان، ويعارض الغزالي ابن سينا في المسألة الاولى من التهافت على اعتبار ان اجزاء الزمان المتلاحقة مصحوبة بظواهر متناهية او حسب تعبيره ان هذه الاجزاء (جملة مركبة من آحاد)[23] وهذا التركيب يجعل الجملة متناهية ايا كانت متساوقة او متلاحقة، ويوضح ذلك بمثال محسوس كما في قوله: (فإذا فرضنا عددا من الافراس، لزمنا ان نعتقد انه لا يخلو من كونه شفا او وترا سواء قدرناها موجودة او معدومة، فان انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية)[24]
واذا كانت نفوس الحيوانات تنعدم بانعدام اجسامها وكذلك ما يراه البعض من فناء للنفوس البشرية بفناء اجسادها، فان ابن سينا المؤسس لنظرية خلود الارواح الفردية الباقية في وجودها الابدي يقول في نفس الوقت بالحدوث الزماني لهذه النفوس، وهذه النفوس المفارقة لأجسادها بفعل الموت مساوقة في وجودها المفارق لوجودنا الحاضر، ومن هنا يحاول الغزالي الزام ابن سينا حسب برهان تناهي الجملة المساوقة، القول بتناهي جملة النفوس المقارنة لاجسادها، ومن هنا يخاطب الغزالي الفلاسفة بصورة عامة قائلا: (لا يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة، وهي آحاد متغايرة بالوصف، ولا نهاية لها، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت، فهي لا توصف بالشفع والوتر، فبم تنكرون على من يقول: بطلان هذا يعرف بالضرورة. وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا)[25] ولو اخذنا في الاعتبار برهان تناهي الجملة المتساوقة على النحو السابق لأدى الامر الى اعتراف ابن سينا بتناهي الاجساد الفانية وهذا بدوره يؤدي الى القول بتناهي الموجودات المتلاحقة ومن ثم الى القول بتناهي الزمان. ولكن ابن سينا يضع شروطا لبرهان الجملة المتساوقة الا وهو الترتيب في الوجود كشرط للمقارنة وهذا الشرط هو ما تفتقده النفوس المفارقة لعالم الظواهر، ولعدم توفر هذا الشرط لا يمكننا حصر هذه النفوس في العدد المتناهي[26].

يوظف بونافنتورا مقولة الجملة لاثبات تناهي العالم في الزمان على غرار ما فعله الغزالي في المسألة الاولى من تهافت الفلاسفة حيث يرى هو الآخر ان القول بلاتناهي الزمان يؤدي الى القول بلاتناهي الموجودات المتعينة بالفعل سواء ما وجد منها في الماضي او ما يوجد منها في الحاضر وهذا مستحيل، واذا كان ابن سينا يحدد التساوق لتناهي الكثرة في الجملة كما سبق ان اوضحنا، فان بونافنتورا يلجأ الى نفس الالزام الذي نجده عند الغزالي وهو القول بتناهي النفوس المفارقة لابدانها والتي هي حاضرة معنا حسب نظرية الخلود السينوية، وهذا التناهي يؤدي الى تناهي الاجسام الفانية وهو ما يؤدي الى

تناهي الزمان واستحالة القول بازلية العالم[27]. ويرد توما الاكويني على هذا الاعتراض والالزام على اعتبار ان البعض لا يعترف بخلود النفوس والبعض الآخر لا يعترف بتناهي عدد النفوس المفارقة لانه لا يوجد بينها ترتيب In his quae ordinem non haber[28]

وما هو ملفت للنظر حقا هو تطابق بعض عبارات الاعتراضات والردود التي يكتبها فلاسفة العصر الوسيط باللاتينية كما عند بونافنتورا والاكويني بما يقابلها في النصوص العربية.

جـ ـ لا يغفل الغزالي مقولة الوحدة التي وظفت عند بعض الفلاسفة لحل مشكلة لا تناهي النفوس المتكثرة في أجسادها، ويستند مثل هذا التوظيف الى نظرية افلاطون القائلة بان النفس في الاصل واحدة وما انقسامها وكثرتها في عالمنا الحسي الا بسبب الابدان، وهي تعود الى وحدتها بعد فناء الاجساد ويلخص الغزالي مثل هذا التوظيف على النحو التالي: (فان قيل: فالصيحيح هو رأي افلاطون وهو ان النفس قديمة وهي واحدة، وانما تنقسم في الابدان، فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت)[29] وهذه النظرية يرفضها ابن سينا خاصة وانها تتعارض مع مبدأ الهوية الذي يمثل حجر الاساس في فلسفته، ومثل هذا التناقض في مبدأ الهوية هو الذي يوظفه الغزالي لنقض هذه النظرية ويصف هذا التوظيف لمقولة الوحدة بالقبح والشناعة لان مثل هذا القول يؤدي الى عدم التمييز بين نفس زيد ونفس عمرو، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فان النفس بسيطة لا تنقسم وذلك على عكس الجوهر المركب الذي يقبل القسمة والتكميم المقدر، اما ابن رشد فقد استطاع فيما بعد ان يطور نظرية وحدة النفس الافلاطونية الى القول بنظريته في وحدة العقل البشري العام وهذا العقل العام كعقل فعال هو الذي يبقى على عكس العقول الفردية التي تفنى كنفوس جزئية بفناء الجسم.

وعلى نفس المنوال نجد توما الاكويني يرى بامكانية توظيف مقولة الوحدة لاثبات لا تناهي النفوس المنقسمة في الأبدان، وبدلا من وحدة النفس الافلاطونية نجده يلجأ الى امكانية نظرية ابن رشد القائلة بالعقل العام (Common intellect) ويعترض بونافنتورا على هذه النظرية بما يوازي اعتراض الغزالي على وحدة النفس حيث يؤدي الامر الى التناقض في الهوية كما يتعارض والمذهب الفلسفي السينوي القائل بان النفس جوهر بسيط غير مركب من ثم فهو غير قابل للانقسام[30].

ونجد مثل هذه النماذج المتعلقة بجزئيات وتفاصيل العقل في الفكر العربي وصراعها مع بعضها البعض يتكرر باستمرار في العصر الاوروبي الوسيط، واذا كان توما الاكويني يؤمن مثل الغزالي بحدوث العالم وان التكافؤ في براهين الحدوث والقدم ترتد الى العقل، فان توما الاكويني لم يستطع أن يصل عن طريق هذا التكافؤ الى ما وصل اليه الغزالي من اثبات مثالية العالم واثبات الشيء بذاته وهذا ما وصل اليه كانط فيما بعد في القرن الثامن عشر لفهمه نظرية العقل المجرد ككل، ومرد هذا الفهم الصحيح الى

الفهم المبْتَسَر كما في العصر الوسيط وما بعده، ومع هذا فاننا نجد الغزالي يصل عن طريق نظرية الشيء بذاته الى فهم جديد لمبدأ الهوية بما له من تداخل في الصفات والكثرة في الوحدة، وهذان الوجهان هما الاساس في ظهور المنطق الرياضي وتطوره في الفكر المعاصر، وهذا ما لم يصل اليه كانط.

النموذج الثالث: النفس الناطقة:

ويهمنا في هذا النموذج ثلاث نظريات عن العقل هي نظرية ابن سينا في ما سميناه (الانا المنطقية) ونظرية الغزالي على اعتبار ان العقل انا ميتافيزيقية لا نعرفها الا بفعالها، ونظرية ابن رشد في العقل الكلي العام، ولا نريد ان نبحث في تفاصيل فهم هذه النظريات في العصر الوسيط بقدر ما نريد الاشارة الى عينات توضح الفهم الكلي والجزئي كاستيعاب للعقل التاريخي العربي في العصر الوسيط.

أ ـ الجوهر العقلي:

تميز مستشرقو القرن الثاني عشر الميلادي وخاصة في مدرسة الاسقف ريموند الطليطلي بدقة الترجمة للكتب الفلسفية العربية الى اللاتينية وخاصة كتب الفارابي وابن سينا والغزالي واذا كنا قد تاكدنا من هذه الدقة بمقارنة بعض النماذج من كتاب مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة فان السيدة جواشون قارنت العديد من ترجمة كتب ابن سينا حيث تقول: (اما فيما يتعلق بمؤلفات ابن سينا فقد قارنت ترجمتها في القرون الوسطى مع النص العربي، فلم يسعني الا الاعجاب بالنتيجة المحصلة بوسائل القوم الفقيرة)[31] ويمكننا ان نستشهد باحدى النصوص المتعلق باثبات النفس كجوهر مستقل عن الجسم وليكن هذا المثال من كتاب الشفاء الذي ترجمه جنديسالين في العصر الوسيط وهذا المثال هو الذي سبق ان ذكرناه في الشك الاول لابن سينا الذي يميز فيه بين الجوهر العقلي والجسماني من حيث أن علاقة الجسم بالنفس كعلاقة الثياب بالجسم والنص المترجم هو على النحو التالي:

(... Scilicet quod si subtio crearetur homo expansus eus manibus et pedibus, quae ipse non videret, neque contingeret, neque ipse se contingeret, neque audiret sonum; nesciret quidem esse aliquod suorum membrorum, et tamen sciretse esse. Et quia aliquid est, quamvis non sciretilla omnia, quod autem non scitur, non est id quod scitur, haec autem membra non sunt vera nisi sicut vestes)[32]

اذا كان من المعروف ان كتاب الشفاء ترجمه يوحنا الاسباني بمساعدة احد اليهود الى القشتالية وترجمه جنديسالين من القشتالية الى اللاتينية فاننا نجد هذا النموذج من الترجمة وهو ما ينطبق على غيره، يتطابق مع النص العربي لا في معناه فحسب بل في

الجمل والمفردات وهو النص الذي يقول فيه ابن سينا: (لو خلق انسان دفعة واحدة، وخلق متباين الاطراف، ولم يبصر أطرافه، واتفق الاّ يمسها ولا تماست ولم يسمع صوتا، جهل وجود جميع اعضائه ويعلم وجود آنيته شيئا مع جهل جميع ذلك وليس المجهول بعينه هو المعلوم، وليست هذه الاعضاء لنا في الحقيقة الا كالثياب[33].

اهتم ابن سينا في هذا النص باثبات ان النفس جوهر عقلي: معارضا بذلك نظريات المتكلمين كما في قولهم بان النفس عرض او جوهر مادي، كما نجده يعارض نظرية ارسطو القائلة بان النفس صورة للجسم، ولكي يحدد ابن سينا موقفه من الفصل بين الجوهر العقلي والمادي نجده في نص آخر من الشفاء يحدد الجوهر المادي في الامتداد كطول وعرض وعمق والجوهر العقلي في تعقله لذاته وهو النص المعروف في العصر الوسيط بالرجل الطائر والذي اوضحنا من خلاله في السابق التفرقة بين الجوهر الممتد والجوهر العقلي... قرن مستشرقو وفلاسفة العصر الوسيط بين هذين النصين من الشفاء منذ ان ظهرت الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب فها هو المترجم نفسه جنديسالين يكتب سنة 1151 رسالة في النفس(De Anima) يعتمد فيها بصورة خاصة على هذين البرهانين لاثبات ان النفس جوهر عقلي: وليست عرضا كما يعتمد على بقية البراهين السينوية في البساطة والخلود، وتابعه العديد من مفكري العصر الوسيط في الاستشهاد بهذين النصين كما اوضح ذلك جلسون في ثبته للكتب التي تتحدث عن الرجل الطائر، وقد بلغت الفلسفة السينوية أوجها في القرن الثالث عشر بسبب التدريس في الجامعات والأديرة وحلقات الدراسة والمناظرات وغيرها، وكما وجد غليوم الافروني من مرسومي الكنيسة الصادرين 1210–1215 واللذان يقضيان بتحريم الفلسفة ودراستها خاصة الفلسفة الارسطية، وجد غليوم الافروني مناخا لمهاجمة المذهب السينوي بما في ذلك نقده للنصين السابقين المتعلقين بجوهرية النفس وفي المقابل نجد معاصره الاسكندر دي هالا يتناول علم النفس السينوي بالتحليل، وهذا ما قام به من بعده جان دي لاروشل الاستاذ بجامعة باريس، واذا كان هذا الاخير قد توسع في شرح نظرية الحس المشترك لابن سينا فان القديس بونافنتورا اهتم بنظرية العقل السينوية على وجه الخصوص كجوهر مستقل عن الجسم، واذا كان القديس توما الاكويني يرفض التوحيد السينوي بين الماهية والوجود سواء بالنسبة للانا المنطقية او الوجود الآلهي، فاننا نجده يأخذ بتعريف ابن سينا حرفيا لمعنى الصور المعقولة وكما نجده في العديد من كتبه كما في الوجود والماهية، والمجموعة اللاهوتية وغيرها يأخذ بالعديد من جوانب المذهب السينوي ويستعمل العديد من عباراته دون ان يذكر اسمه في اغلب الأحيان. وقد اكد شراح الاكويني من العصر الوسيط حتى يومنا هذا على العلاقة بين التومائية والسينوية، ورغم ادراك الغرب الوسيط في فترة مبكرة لمذهب ابن سينا في الجوهر العقلي فانه لم يدرك دور هذا الجوهر العقلي في تأسيس المذهب السينوي ككل، مما جعلهم ينحرفون في فهمه كما

فعل الافروني حينما وحدّ بين مذهب الغزالي وابن سينا معتمدا على مقاصد الفلاسفة بدون المقدمة وحينما اعتقد روجر بيكون في ان مسألة النفس عند ابن سينا تمثل مذهب ارسطو، وحينما قام بونافنتورا بتطوير السينوية من خلال صورة الرحمن التي يختلف معناها عند كل من الغزالي وأوغسطين، وقد استمر هذا الفهم المبتسر للانا المنطقية السينوية في عصر النهضة، ومثل هذا الفهم المبتسر الذي استمر ما يزيد عن خمسة قرون هو الذي كان سببا في الفهم الشمولي للأنا المنطقية كنقطة ثابتة لبناء الديكارتية في القرن السابع عشر الميلادي.

ب ـ وحدة العقل البشري:

استوعب الفكر الاوربي الوسيط في القرن الثالث عشر الميلادي الفلسفة الرشدية بصورة كافية وذلك بسبب شروحه المستفيضة للأرسطية كتيار عقلي يمثل استمرارية المركزية الغربية، وقد ادركت الكنيسة ازدواجية وجه الحقيقة بين العقل والنقل في الفلسفة الرشدية، فقامت تناهضه تارة وتؤيده تارة أخرى. ومن داخل هذا الصراع تميزت الرشدية كمدرسة سيطرت على توجيه الفكر الاوربي حتى نجد شارح تهافت التهافت اوغسطين في عصر النهضة يصرّح لطلبته على أنه كان مضطرا للأخذ بالرشدية واستعمال عباراته لارضاء اساتذته من امثال بومبانتزي وتسيمارا بل يرد شهرة ابن رشد في عصره الى انه لا يوجد فيلسوف مشائي الا وهو رشدي[34] وترجع شهرة ابن رشد الى نظريته في العقل حتى اصبحت كإمتحان للأساتذة الجدد حينما كان طلبة مطلع القرن السادس عشر يوجهّون المحاضر بصيحاتهم المتعالية لموضوع المحاضرة الاولى الى البحث في مسألة النفس والعقل[35] والى جانب نظرية العقل الرشدية اشتهر ابن رشد بسبب كتابه تهافت التهافت المتضمن لموسوعة تهافت الفلاسفة، ولهذا الكتاب يرجع التركيب الفلسفي بين المذاهب المتعددة للفكر الاسلامي في العصر الوسيط وعصر النهضة، واذا كان اللاهوت المسيحي قد سكن الى ما أقره ابن رشد من اتصال بين الحكمة والشريعة فان ما يؤرقه هو الاراء الفلسفية المعارضة للايمان كما في مذهب ابن رشد. من القول بأزلية العالم وعدم علم الله بالجزئيات ومسألة الخلود. ورغم ايمان ابن رشد الديني بالثواب والعقاب فانه لم يحل اشكالية الخلود بسبب نظريته في الخلود المشترك بين الناس جميعا الا وهو العقل العام (الفعال) ورفضه الخلود الفردي، وكذلك الحل السينوي كما في نظريته عن الجوهر العقلي والخلود الفردي فانه يلغي الخلود الجسماني وهو ما يتعارض مع الدين ايضا، اما الحل الذي يكتشفه الغزالي عن طريق الشيء بذاته كأساس للظواهر النفسية والطبيعية لم يفهم على حقيقته الا في القرن الثامن عشر الميلادي كما عند الفيلسوف الالماني امانويل كانط.

يتابع ابن رشد تقسيم العقل عند ارسطو الى عقل فعال خارج الانسان وعقل منفعل

داخل الانسان والعقل المنفعل يفنى بفناء الجسم، وبحكم اتصال العقل المنفعل بالعقل الفعال لما يكتسبه عن طريقه من صور عقلية، فان هذه المشاركة للعقول الفردية في العقل الفعال هي الشيء الخالد كعقل عام يمثل العقل الكلي المشترك بين الانسانية، واذا كان ارسطو يحوّر وحدة النفس القديمة عند استاذه افلاطون لتصبح العقل الفعّال فإن ما فعله ابن رشد هو محاولته التوفيق بين الارسطية والدين عن العقل العام المشترك بين الانسانية لينفذ من خلاله الى اقرار الثواب والعقاب.

ان هذا الحل الرّشدي المصطنع للخلود تقف منه الكنيسة بحذر، فها هو البابا الاسكندر الرابع يطلب من القديس البرت ان يرد على ابن رشد فيكتب رسالة (في وحدة العقل ضد ابن رشد(intelctum contra overroem De unitate) يضع فيها ثلاثين برهانا على وحدة العقل الرشدية ويعارضها بستة وثلاثين برهانا آخر. مستفيداً من كتاب مقاصد الفلاسفة وغيره من الحجج المعارضة والمعاضدة لجوهرية النفس كما عند ابن سينا والمتكلمين. اما تلميذه القديس توما الاكويني فانه هو الآخر يضع كتابه (في وحدة العقل ضد الرشدية) (De unitate intellctas contra Averroitas) ان وحدة العقل المنفعل عند ابن رشد كعقل بشري عام تتناقض مع مبادىء الرشدية نفسها التي ترى ان العقل المنفعل صورة الجسم فكيف يمكن لهذه الصورة الفردية ان تصبح صورة لجميع الجواهر؟ كما ان القول بوحدة العقل البشري تؤدي الى القول بانه ازلي، وهنا تصادفنا صعوبات جمة في علاقة هذا العقل بالملكات الاخرى وقد حاول توما الاكويني كما في (المجموعة اللاهوتية) و(المجموعة ضد الكفار) ان يدمج بين الغزالي وابن سينا حيث يرى ان الجوهر العقلي من ناحية صورة الجسم كما عند ابن سينا وارسطو، ولكنه كما يرى ابن سينا ان هذه الصورة جوهر مستقل عن الجسم، وكما يرى الغزالي ايضا بانه صورة روحية.

ومن هنا نجد الاكويني يبرهن على جوهرية النفس من خلال ادراكها لذاتها وللمقولات ويرى من ناحية اخرى ان البرهنة على جوهرية النفس تعد مصادرة على المطلوب وهو ما فعله الغزالي ايضا. وقد توسع بونافنتورا في التوحيد بين الغزالي وابن سينا ليعارض من خلال هذا التوحيد مذهب ابن رشد كما في محاضراته وكتاباته، اما الرشديون في القرن الثالث عشر الميلادي وعلى رأسهم سيجر البرباتني (Siger of barabant) فقد دافعوا عن وحدة العقل الرشدية وبقية المبادىء كالازلية والابدية وعدم علم الله بالجزئيات، ورغم محاكم التفتيش التي كانت تحرم الفلسفة العربية وفقا لقرار مجمع باريس اللاهوتي 1269 فان البرباتني يكتب (في العقل De intellctes) كرد غير مباشر على الاكويني معتمدا فيه على وحدة النفس بالمعنى الرشدي. ان ما حققته الرشدية بالفعل هو التركيب بين المذاهب العقلية العربية في الفكر الاوربي الوسيط وعصر النهضة من خلال الاستيعاب الكامل للرشدية والاستيعاب الجزئي لبقية المذاهب

في الفكر العربي ، وقد كان لفريدريك الثاني فضل في السعي لترجمة ابن رشد في القرن الثالث عشر حينما دعى اليهودي يعقوب الاناضولي الى بلاطه ليترجم شروح ابن رشد الى العبرية وميخائيل سكوت الى اللاتينية وحينما أخذ آل طيبون في ترجمة اعمال وشروح ابن رشد مثل سلمون ابن طيبون الذي ترجم ثلاثة اعمال لابن رشد من العربية وموسى ابن طيبون الذي ترجم الشروح المختصرة الى العبرية وهلم جرا ، وقد قام اليهود في الفترة المتأخرة بالترجمة من العبرية الى اللاتينية او الترجمة اللاتينية من العربية مباشرة وخير مثال على ذلك ترجمة تهافت التهافت الى اللاتينية والعبرية ، والصراع الذي اظهره الغزالي في تهافته بين نظريات العقل العربية المختلفة وردود ابن رشد عليها هو العامل الاساسي الذي حوّل صيرورة الفهم المبتسر الى فهم حقيقي لهذه النظريات في الفكر الاوربي الحديث والمعاصر كما سنعرف فيما بعد.

جـ ـ صورة الرحمن :

يميز الغزالي بين فهمه للانسان على اعتباره صورة للرحمن او عالم صغير في مقابل العالم الكبير ويوضح ما يقصده بصورة الرحمن في كتاباته المتعددة وخاصة مشكاة الانوار على ان هذه الصورة ليست خطاً ولا رقما بل هي شيء بذاته ولا تتميز عن علتها اي الله الا بالحقيقة او الذات وهذه الحقيقة لا يمكن تحديدها علميا أو معرفيا كما اعتقد ابن سينا من خلال تعقلها لذاتها اوكما فعل المتكلمون على اعتبار ان النفس جوهر فرد او عرض يمكن تحديده بالزمان والمكان كما تتحدد الاشياء في عالم الظواهر، وعليه فان هذه الصورة موضوع ايمان، وما نعرفه فقط هو فعلها والذي من بينه تعقلها لذاتها ، اما العالم الكبير فهو مكوّن من عالم روحاني وجسماني أي من حقائق وظواهر، وما الانسان الا نموذج صغير لهذا العالم الكبير بما له من وجود يجمع بين عالمي الغيب والشهادة ، يقول الغزالي في مطلع كتابه المعارف العقلية : (اما بعد: فان الله لما ابدع العالم الروحاني ، وخلق العالم الجسماني ، اختار الانسان من سائر المخلوقات ، وجمع فيه لطائف المصنوعات من المعقولات والمحسوسات ، ليكون نموذجا من العالم الكبير، وليعبر عنه بالعالم الصغير)[36] وقد أطنب الغزالي في احياء علوم الدين وغيره من كتبه ومضنوناته في توضيح المماثلة بين الانسان والعالم الكبير لما في الانسان من صور مصغرة تشتمل على كل ما في العالم الكبير من وجود حسي وعقلي ، وبحسب تعبيره الانسان (صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم). وقد استطاع الغزالي ان يوظف نظريته الجديدة في نقض المذهب الفلسفي الذي تمثل السينوية صورته النهائية وطرح بدائل وانماط ونظريات أصبحت تظهر وتتكرر في الفكر الاوربي من وسيطة الى معاصرة ومن اهم هذه البدائل ما يلي :

1 ـ عن طريق مصطلح الابداع او ما يسميه أحيانا الحدوث يصل الغزالي الى

اكتشاف الشيء بذاته كالله والنفس والعالم، وبهذا الاكتشاف تنهار الميتافيزيقا كعلم وذلك كما حددها ابن سينا لتصبح موضوع ايمان اوكشرط لتحديد ميدان المعرفة والعلم. لان الشيء بذاته لا يمكن تحديده كما نحدد عالم الظواهر بالزمان والمكان وهو ما يوظف له الغزالي مصطلح الخلق بمعناه اللغوي كتقدير او تكميم زماني ومكاني.

2 ـ يضع الغزالي نظريته عن المثالية الموضوعية في تهافت الفلاسفة عن طريق تحديد العلاقة بين الحدوث والابداع والخلق.

3 ـ اما عن طريق النفس الحادثة كروح فان الغزالي يحدد ما يسمى بنظرية الروح المطلق عند هيجل أو ما يمكن ان نسميه بمصطلح الغزالي نظرية الحجب وظهور نظام عالم الظواهر.

4 ـ ان العلاقة المجردة بين المبدع والمبدعات في عالم الامر هي التي تحدد العلاقة بين الظواهر في عالم الخلق على انها احتمالية فتنهار الحتمية الضرورية السينوية وكذلك تنهار الحتمية المتسامية للمعتزلة

5 ـ ان البحث في الانسان كعقل وبالاحرى كشيء بذاته باعتباره صورة للرحمن في علاقته بالاصناف يتسبب في اكتشاف التداخل والكثرة في الوحدة لمبدأ الهوية فيكمل المنطق الصوري بالمنطق الرياضي.

6 ـ ان حقيقة الانسان كشيء بذاته مرتبطة بوجوده الامكاني، وهذا الامكان في ظهوره واظهاره يماثل تشكل الخط في اظهار الصورة سلبا وايجابا ويماثل تحديد الخط بالزيادة والنقصان، ومن هنا يصل الغزالي الى القول بان الانسان (مجبور على الاختيار) بمعنى ان عدم الاختيار هو اختيار سلبي وهذا الاختيار الاجباري محدود بما يسميه الغزالي (الجواز الحتمي) اي الموت؟ وبين هذين الحدين اي الاختيار الاجباري والجواز الحتمي يتحدد الوجود الانساني في الانجذاب والنفور والقلق والخوف.

ان الاختيارالاجباري هو الذي يسبب القلق كما ان الجواز الحتمي هو الذي يسبب الخوف وكما ان الخوف بمعناه الايجابي يولد العمل فان القلق بمعناه السلبي يولد اليأس وهكذا يستمر الغزالي في تحديد قوانين الفعل الانساني كالتردد والندم والتألم والفكر والعمل وهلم جرا[37].

7 ـ ان الصراع بين الانجذاب والنفور يتحدد من خلال الصراع الطبقي بين باعث العقل وبواعث الهوى في العالم الصغير، وخير منهج لهذا الصراع العودة الى الفطرة كاستواء وبالاحرى كصورة للرحمن.

8 ـ ان العودة الى فطرة الاستواء كإمكان لا تتأتى الا بالتخلص من (الاوهام العارضة للنفس) ايا كانت هذه الاوهام موروثة او مكتسبة.

9 ـ ان نمذجة ومماثلة العالم الصغير بالعالم الكبير تعني عند الغزالي نمذجة المعرفة كقدرة تبدأ بقدرة النفس الانسانية في فعلها وعلاقتها بوجودها الحسي البنيوي المسخر لها. فالجسم هو ارض النفس المسخرة لها، ومعرفة هذه الارض المسخرة بما لها من اصناف مماثلة للعالم الكبير يمكننا تسخير الطبيعة والسيطرة عليها، ولا طائل من البحث في تحديد النفس كعقل مجرد، وعلى العكس يمكن تحديد هذا العقل بفعله فحسب وبقدر معرفتنا للنفس كإرادة نستطيع تحديد الوجود المتجسد في عالم الظواهر وبقدر معرفتنا للقدرة المقرونة بالنفس نستطيع ان نسخر الطبيعية ونسيطر عليها.

10 ـ ان صورة الرحمن كنفح من روح الله جوهر قائم بذاته يعرف نفسه وربه معرفة مجردة غير محددة بعلائق الزمان والمكان، ومعرفة هذا الجوهر بعلته تقوم على ما يسميه الغزالي (السببية المجردة) ومن هنا تسقط نظرية ابن سينا المتعلقة بازلية العالم والمتمثلة في تطبيقه للسبب الكافي بما له من علائق زمانية ومكانية على الوجود المجرد من هذه العلائق.

وهذه النظريات العشرة المنتقاة من فلسفة الغزالي تتحدد من خلال صراع الانا الميتافيزيقية مع الانا المنطقية، فكما يتخذ ابن سينا منطلقا ثابتا تدور حوله نظرياته الفلسفية نجد الغزالي يتبع نفس المنهج السينوي ليعارضه مقتفيا بذلك اثره في تحديد الانا كخيط احمر لمعرفة شمولية مذهبه. وسنوضح شمولية النظريات الاربعة الاولى في مباحث تغريب العقل التاريخي بنماذج مختصرة من الفكر الحديث كما عند لايبنتز وكانط وهيجل وهيوم، اما النظريات الثلاثة الموالية فسوف نتعرض لها بايجاز في مباحث اغتراب العقل التاريخي في الفكر المعاصر عن طريق المقارنة بنماذج من الوضعية المنطقية والوجودية والماركسية، وفي مبحث التمثل والاستلاب للعقل التاريخي في عصر النهضة سنقتصر في التوضيح للنظريتين المواليتين للمجموعتين السابقتين وتبقى النظرية الاخيرة وهي النظرية التي تم استيعابها جزئيا في العصر الوسيط لتكون مرتكزا للفهم المبتسر في عصر النهضة وهذا الفهم المبتسر هو الشرط للفهم المتكامل للعقل التاريخي في الفكر الاوربي الحديث والذي بلغ مشارفه في الفكر المعاصر. ويمكننا الاشارة الى نموذج الاستيعاب المحدود لنظرية الغزالي عن النفس في العصر الوسيط بالعودة الى بونا فنتورا كمثال نكمل به توضيح البناء الجزئي لنظرية العقل التاريخي العربي في العصر الوسيط.

ينتقد بونافنتورا في كتاباته نظرية وحدة العقل البشري عند ابن رشد كما يعتمد في البداية على منهج ابن سينا في اثبات ان النفس جوهر عقلي مبتدئا بتعريف ارسطو على ان النفس كمال اول الجسم الطبيعي، ويحذر بأن هذا التصور لا يعني ان النفس ليست مستقلة عن الجسم وهذا ما فعله ابن سينا ايضا، ولكن نظرية ابن سينا في الجوهر المفكر أدت الى القول بازلية العالم، وهنا يلجأ بونا فنتورا إلى نظرية الغزالي في النمذجة حيث

يرى ان العالم الصغير او العالم الكبير، ما هو الا صورة للرحمن (Vestigium Dei) وبحكم العقيدة المسيحية يصف العقل الانسان بانه صورة الله(Imago Dei) ومن هنا يختلف مع الغزالي في توظيفه لهذه الصورة كنفح من روح الله، واذا كان الغزالي يوضح في مضنونه الصغير معنى قوله تعالى (ونفخنا فيه من روحنا) فانه يحدد معنى صورة النفخ ونتيجته وما يعنيه الغزالي بالصورة هنا هو العقل المجرد وما يعنيه بالنتيجة هو علاقة هذا العقل بملكاته والجسم المسخر له، وما الجسم في حد ذاته الا مظهر للروح كشيء بذاته، والعالم باسره اي في وجوده المادي والعقلي مشحون بهذه الارواح وهي التي يسميها الغزالي مشكاته (الانوار). اما الروح المادية في الجسم فيعبر عنها في الانموذج الصغير اي الانسان بالنطفة، ويتم الاتحاد بين الروح العقلي والروح المادي في الانسان بعد استعداد الروح الثاني كعلة قابلة للإتحاد بالعلة الفاعلة اي الروح العقلي وهذا الاستعداد هو ما يسميه الغزالي بالتسوية ويشبهه بفتيلة النطفة التي تمثل شعلة نور العقل، وبهذا التأسيس يستطيع الغزالي ان يفسر نظرياته في المعرفة والوجود وغيرها، فالعلاقة بين الله ومعلوله اي العالم علاقة مجردة، وهذا ينطبق على حدوث النفس وما النفح إلا تعبير عن صفة المعلول لا العلة وبذلك يبعد نظريات وحدة الوجود والحلول والفيض بمعناه الافلاطوني والسينوي وغيره. اما المعرفة فتتحدد درجاتها بتحدد درجات التسوية كما في اختلاف النور المنعكس من المرآة بحسب درجات صقلها، ورغم ان النفس واحدة فان درجات المعرفة تختلف باختلاف تدرج نور العقل وذلك بحسب اختلاف الملكات من الروح العقلي الذي يدرك المجردات الى الروح الحدسي صاحب الادراك المباشر الى الروح الفكري صاحب الاستنباط والتفكير التعاقبي الى الروح الخيالي فالحسي[37].

ولو عدنا الى القديس بونا فنتورا فاننا نجده في كتاباته كما في (الجمل) وكتابه في النفس(De Anima) وغيرها يحاول استيعاب هذه النظرية مستعملا نفس المصطلحات كالصورة والتسوية والنطفة وهلم جرا. ويضع مصطلح صورة الرحمن (Vestigium Dei) للمعرفة الحسية في مقابل صورة لله (Imago Dei) للعقل المجرد، وبحكم العقيدة المسيحية يوحد بين هذا العقل الفعال والله ليفسر المسيح على اعتباره كلمة الله ويوظف نفح الروح في عقيدة التثليث ولكنه يلجأ الى العلاقة المجردة ليفسر حدوث العالم والنفس ويوحد بين الروح المادية والعقلية في الانموذج الصغير عن طريق التسوية كما يقسم العقل الى أعلى اي العقل الفعال الموجد والعقل الادنى الذي يتصل بملكات المعرفة الاخرى وهو ما يعبر عنه الغزالي بالذهن او الروح الفكري ويوظف العقل القدسي اي الحدس للمعرفة اللدنية كما يفعل الغزالي ويستعمل المصطلحات الاخرى التي نجدها عند الغزالي كالمرآة والنور والتماثل والانعكاس وعلى رأس هذه المصطلحات الانموذج اي العالم الصغير كصورة للرحمن او لله ورغم هذه الشمولية في استعمال المصطلحات، فان بونا فنتورا وغيره من مفكري العصر الوسيط لم يتوصلوا الى معرفة الشيء بذاته على حقيقته

ليتمكنوا من توظيفه في بناء الانماط المتعددة للنظريات كما فعل الغزالي، او في بناء نظرية فلسفية متكاملة كما فعل كانط من بعد، ولعل من اهم العوائق التي وقفت حجر عثرة في فهم العصر الوسيط للشيء بذاته هو التوظيف لهذا الشيء بذاته في المسألة الاولى في التهافت ضد عقيدة التثليث وهذا الحاجز هو ما تجاوزته الكانطية في الفكر الحديث رغم اعتراضات هيجل فيما بعد.

المبحث الثالث:
الصورة التخطيطية للتبني والاستيعاب

نؤرخ لبداية هذه المرحلة من تغريب العقل التاريخي العربي بمغامرة الباب سلفستر الثاني في القرن العاشر الميلادي كما نؤرخ لنهاية هذه المرحلة بظهور كتاب المبشر والمستشرق الدومينكاني ريموند مارتين (خنجر الايمان ضد اليهودية والاسلام) في الربع الاخير من القرن الثالث عشر الميلادي.

عرفنا فيما سبق ان البابا سلفستر الثاني تميز بصفات أربعة هي: مغامر قرطبة، وباعث روح التنبه للشرق والمتحالف مع الشيطان والساحر[1] وهذه الصفات الأربعة هي المرتكزات التي قام عليها الاستشراق، فالمغامرة هي المنطلق لدراسة التراث العربي وجمع مخطوطاته في دور المعرفة الغربية، وهي التي دفعت بالعديد من المستعربين لتعليم العربية والترجمة الى اللاتينية وكان على رأس هؤلاء المستعربين في مدرسة مطران بطليطلة ادلهارت باث Adlard Bath وهرمان الالماني Hermann The German ودومنيك جند يسالين Dominicus Gundissalins ويوحنا الاسباني John of Smpain وجيرار الكريموني Gerard of Cremon وميخائيل سكوت Michael Scott وقد قاموا هؤلاء وغيرهم بترجمة اهم اعمال العقل التاريخي العربي من كتب الفلسفة للفارابي وابن سينا والغزالي والمتكلمين وابن رشد الى كتب الفلك والرياضة والعلم الطبيعي والعلوم الانسانية الاخرى، وكان من بين المترجمين بل ومن اهمهم يهود اسبانيا الذين اشتركوا في الترجمة من العربية الى القشتالية والعبرية واللاتينية، فمن المعروف ان اليهودي جان دي سامي الذي سمى بعد تنصره يوحنا الاسباني قام بترجمة اعمال الخوارزمي فعرف الاوربيون جداوله باسم اللوغارتيمات وعرفوا الصفر والحساب العشري كما ترجم ادلهارت باث

Bath الزِّيج للخوارزمي الى اللاتينية، اما اليهودي خوان بن داود ومساعديه فقد ترجموا الى الاسبانية اعمال ابن سينا والفارابي والغزالي وقام جند يسالين فيما بعد بترجمة بعضها الى اللاتينية، وهذا ما حدث بالنسبة للكتب العلمية الاخرى مثل الرياضيات والعلوم الطبيعية والتاريخ الطبيعي وهلم جرا[2] وهذه هي التي تكررت في الجنوب الاوربي خاصة في بلاط الامبراطور فريدريك الثاني في القرن الثالث عشر حينما اجتمع علماء عرب ومستعربون يهود لنقل التراث العربي الى العبرية واللاتينية ووضع قواعد الترجمة والتحقق وغيرها، وبفضل روح المغامرة استطاع البابا سلفستر الثاني ان يؤسس مركز دائرة الاستشراق في روما وبالاحرى في الكنيسة المقدسة بروما لتشمل حركتها كل انحاء اوربا حينما انخرط المستعربون في ترجمة التراث العربي من كل اقليم ومن اصحاب الديانات الثلاثة الذين كانوا يعيشون في اوربا او من المستدعين من الشرق من اجل نقل خبراتهم الى الغرب كما هو الحال بالنسبة للراهب قسطنطين الافريقي والادريسي وغيرهما.

ان روح التنبه للشرق هي التي ولّدت التفاعل بين الحروب الصليبية والترجمة على مدى قرنين بشكل لم يسبق له مثيل حيث تمكن الغرب بسبب الاستيلاء على العديد من كتب العربية ككنوز اقيمت عليها الجامعات الاوربية في القرن الثالث عشر الميلادي لما ترجم منها الى اللاتينية ولما عرفه بعض المستعربين مباشرة لعلومها من خلال قراءاتهم ودراساتهم للنصوص العربية وذلك على النحو الذي بدأ به سلفستر الثاني، فحينما كان مدرسا كان همه هو نقل العلوم العربية في الرياضة والفلك والفلسفة على وجه الخصوص، ان تباهي المستعربين باللغة العربية هو الذي دفع الكنيسة الى العمل على تعميم اللغة العربية قدر الامكان على المبشرين الذين كان بينهم القساوسة والرهبان، وهكذا التحمت العلوم العربية المترجمة الى اللاتينية والمنقولة الى اوربا في اصولها العربية من مكتبات طليطلة التي استولى عليها الفونس 1085م الى الكتب التي جيء بها الى ساليرنو عن طريق العرب وعن طريق الغزاة الصليبيين وبهذا التلاحم شاع العقل العربي في كل انحاء الحياة الاوربية من الادب الى الشعر الى التصوف الى الفلسفة الى الطب فالعلم الطبيعي فالكيمياء الى الاهوت المسيحي، وكما يرى المستشرق الاسباني جليان ريبيرا Julian Ribera بحق ان الموشح والزجل الاندلسيين هما: (المفتاح العجيب الذي يكشف لنا عن سر تكوين القوالب التي صبت فيها الطرز الشعرية التي ظهرت في العالم المتحضر ابان العصر الوسيط)[3].

ان اول شاعر باللغات الاوربية الحديثة الا وهو جيوم التاسع والذي عاش في النصف الاول من القرن الثاني عشر الميلادي نجده ينظم قصائده على طريقة الزجل الاندلسي وتبعه في ذلك الشاعران كريكمون Cerecmon وماركبرو Marcabro وعلى هذا النمط اثر الشعر العربي في الاشعار الدينية في القرن الثالث عشر وتعددت انماط التأثير

بتعدد انماط الشعر العربي، وهذا ما حدث بالنسبة للادب حيث ترجم (بدرو الفونسزو) ثلاثين قصة من العربية الى اللاتينية بعنوان (تعليم العلماء Disciplina Clericans) فانتشرت هذه القصص في الادب الاوربي وفي منتصف القرن الثالث عشر ترجم كتاب (كليلة ودمنة) وكذلك اجزاء من (الف ليلة وليلة) وغيرها مما اثر في المسرح والادب الاوربي في العصر الوسيط وامتد اثره حتى يومنا هذا، ويكفي ان نشير الى (الكوميديا الالهية) للشاعر الايطالي دانتي في القرن الثالث عشر الذي اخذها كما هو معروف من كتاب (المعراج) لابن عربي والذي ترجم الى اللاتينية ايضا، اما بالنسبة للفنون الاخرى، كالموسيقى العربية والفن المعماري وغيرها فقد ظهر مفعولها بصورة واضحة في بناء الحضارة الغربية من فن الميزان في الموسيقى Arte Mensurabiles الى آلات الموسيقى كالربابة والناي الاندلسي والقيثارة ومن التصميم المعماري الى الزخرفة كالفصوص والتقاطيع والاقواس بانواعها وفصوصها، وهذه الآثار ما زلنا نشاهدها في الكنائس على وجه الخصوص، اما الحياة الروحية، فاننا نجد التصوف الاسلامي يمثل الخيط الاحمر للحياة العلمية والدينية وخير مثال على ذلك تصوف الغزالي الذي توصل من خلاله الى نظريته في العقل السامي والفصل بين عالم الحقائق وعالم الظواهر والانموذج الصغير للعالم الكبير والعقل القدسي، وسوف نعود الى دور الانموذج الصغير للعالم الكبير في تأسيس العلم الطبيعي لعصر النهضة، وقد عرف احياء علوم الدين الذي يعد اكبر كتاب يجمع بين العلم والتصوف كعقل عملي ونظري، عرف هذا الكتاب منذ فترة مبكرة في الاندلس مع كتب الغزالي ورسائله الصوفية والفلسفية، وقد ترجمت اغلبها الى اللاتينية والقشتالية والعبرية، وما تصوف الغزالي الا مثال من نماذج التصوف الاسلامي الذي عرفه الغرب في العصر الوسيط وما بعده وتكفي الاشارة الى دراسات المستشرق الاسباني (اسين بلاسيوس) لتصوف ابن عباد والرندي الذي تأثر به الصوفي الاسباني يوحنا الصليبي وكتأثر بسكال بالغزالي ودانتي بابن عربي وهلم جرا، ومجمل القول فان روح التنبه للشرق ومغامرة الاستشراق هما القطبان الاساسيان لاستيعاب العقل التاريخي العربي في العصر الوسيط[4].

اما قطبا التبني للعقل التاريخي العربي في العصر الوسيط فنرمز لهما بتحالف سلفستر الثاني مع الشيطان وكونه على رأس السحرة من البابوات كما وصفه الراهب بينوا، لقد استطاع هذا البابا عندما كان مدرسا معتمدا على تسخير وكلائه وجواسيسه للالمام بكل ما يستجد من المعارف والعلوم العربية بعد مغادرته للاندلس الذي تلقى فيها علومه والتي نسبها الى ابتكاراته وهي التي اعلنها امام الامبراطور اوطو الاول بمجرد انتهائه من تلقي العلوم العربية بصحبة قديس برشلونة وقد اكد على تنسيب هذه الابتكارات والاكتشافات اثناء تدريسه للفلك والرياضة والعلوم الاخرى وصنعه للمزولة كما عرفها في اسبانيا، كما استطاع ان يوحد بين الدين والسياسة عن طريق المعرفة اذ تخرج على

يديه روبرت الثاني ملك فرنسا والقديس ريتشر، واذا كان الراهب قسطنطين الافريقي قد نسب لنفسه اغلب الكتب التي ترجمها من العربية اقتداء بيهود الاندلس الذين كانوا يترجمون الكتب العربية وينسبونها الى تأليفهم، فان القديس أنسلم هو اول ظاهرة حققت التبني واكدت عليه وذلك اقتداء بالبابا سلفستر الثاني ولا ادل على ذلك من تبنيه للدليل الوجودي بدون ان يشير الى مصدره رغم انه من المعروف عليه انه كان يبدأ كتاباته بذكر الفلسفة العربية كما جرت العادة في عصره[5] وقد تابعه من جاء بعده في هذا التبني من امثال فنتورا الذي كان يترجم الكتب العربية عن القشتالية الى اللاتينية كما في ترجماته لكتاب ابن عربي (المعراج) ونجده يتبنى العديد من نظريات واراء فلاسفة العرب وعلى رأسهم الغزالي وهذا ما فعله ايضا توما الاكويني الذي قام بعملية تركيب واسعة بين ابن سينا والغزالي وابن رشد، وذا كان البرت الكبير يشير في العادة الى مصادره العربية فان تلميذه الاكويني حاول اخفاء مصادره قدر الامكان، وهذا ما فعله دونس سكوت ووليم الاوكام وروجر بيكون وغيرهم من مفكري العصر الوسيط الذين لا نستطيع حصر اسمائهم واعمالهم القائمة على التركيب والتبني للعقل العربي خاصة واننا حددنا في هذه الرسالة المقتضية بذكر نماذج مختصرة، الا انه لا يفوتنا في نفس الوقت تطور منهج التبني من خلال التركيب بين النظريات والمذاهب في الفكر العربي ونقدها من خلال التعددية لهذه النظريات، وقد ظهر هذا النقد والتركيب على يد الافروني الذي يأخذ بفصل النفس عن الجسم من ابن سينا وينتقده من ناحية اخرى عن طريق الغزالي كما ينتقد ابن رشد، اما القديس بونا فنتورا فقد عمق هذا التركيب من خلال نظرية الغزالي فيما يتعلق بصورة الرحمن وكاد توما الاكويني ان يصل الى معنى هذه الصورة على أنها (شيء بذاته) حينما ادرك امكانية البرهنة على تناهي العالم ولا تناهيه مستخدما نفس البراهين التي يستعملها الغزالي في المسألة الاولى من التهافت، كما نجده يأخذ من المسلمين كالغزالي وابن رشد القول بضرورة الوحي لعدم قدرة العقل على معرفة الحقيقة الا عند من خصهم الله بنعمته من القلة ويأخذ ايضا بأدلة علماء الكلام وابن سينا على وجود الله.

ولكي لا نستغرق في التفاصيل نريد ان نوضح عملية التبني والاستيعاب عن طريق حركة التبشير والتحامها بالاستشراق كما في أحد نماذجها الا وهو (كتاب خنجر الايمان) للمبشر والمستشرق ريموند مارتين، اذ بترجمة القرآن الى اللاتينية وعلوم العقيدة الاسلامية وترجمة العلوم النظرية التطبيقية تهيأ المناخ النفسي لدراسة اللغة العربية خاصة وان المبشرين كانوا في أمس الحاجة لدراسة هذه اللغة من اجل الخطابة والاقناع والحوار مع مسلمي اسبانيا، وقد اعتمد التبشير في البداية على الموارنة العرب وعلى مسيحيي اسبانيا الذين يعيشون في كنف المسلمين ويتعلمون في مدارسهم، ولكن الحاجة اقتضت بعث مبشرين متخصصين لتعلم اللغة العربية للبلاد العربية في شرقها

وغربها كما تحمس لمثل هذا العمل الدومينكان والفرنسسكان، وقد اتبعت شتى الوسائل لتحقق هذا المشروع التبشيري من تعلم العربية عن طريق الدروس الخصوصية الى فتح المدارس العربية الى ارسال المبشرين إلى الشرق لتعلم العربية، وذلك من اجل الدفاع والهجوم، ومن بين المتحمسين من الفرنسسكان لتعلم اللغة العربية روجر بيكون Roger Bacon، حيث يرى ان الترجمات اللاتينية مثل التي قام بها هرمان الالماني بمساعدة بعض المسلمين وترجمة اليهود المتنصرين مثل ميخائيل سكوت مفيدة، ولكنها غير كافية خاصة وان بعض المترجمين لا يجيدون العربية والبعض الاخر يجيد اللاتينية ومن هنا الح في الاسراع من اجل تعلم اللغة العربية، اما معاصره الدومينيكاني ريموند بنافورت R. Pennafort فقد كان يطمح لاعداد كتاب يكون بمثابة المرشد للمبشرين وللدفاع عن المسيحية والهجوم على اليهودية والاسلام واذا كان معاصره القديس توما الاكويني قد كتب (المجموعة اللاهوتية ضد الكفار Summa contra gentiles) فان هذا العمل الذي يخص الكنيسة الكاثوليكية، كان دافعا لطموح هذا المبشر الدومينكاني لاعداد كتاب يضاهيه بل يتجاوزه ولا يتم هذا الا بدراسة اللغة العربية والعبرية دراسة جيدة، وقد قام بهذه المهمة ريموند مارتين الذي بعث به الى تونس ليدرس العربية، وباتقانه للعربية تاتى له استيعاب العلوم العربية في نصوصها الاصلية وفي الترجمات اللاتينية التي يكتب بها وهكذا وضع المستشرق والمبشر كتابه (خنجر الايمان ضد اليهود والمسلمين) Pugio Fedei advenersus Judess et maorus سنة 1278م وتبني هذا المبشر الاسلوب القرآني كما يتضح من استشهاده بالكلمات العربية وكانت له قدرة على الكتابة بالعربية بدون اخطاء نحوية، وقد اعتمد على الصحيحين (البخاري ومسلم) في الدفاع عن قدسية السيدة مريم وذلك لمعارضة اليهودية في تصورها عن المسيح وامه السيدة مريم كما كان يستشهد بالعديد من الآيات القرآنية الى جانب الاحاديث النبوية في دفاعه هذا، وقد انصب نقده في هذا الكتاب على فلاسفة العرب القائلين بعدم علم الله للجزئيات وقدم العالم وانكار الخلود وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة ابن رشد، ولكنه في نفس الوقت اعتمد على آراء الغزالي بخاصة وعلى بعض الآراء الاخرى كابن سينا وفخر الدين الرازي وغيرهما، اما في الجزء الاول من كتاب خنجر الايمان نجد ريموند يهتم بمقابلة تهافت التهافت لابن رشد بتهافت الفلاسفة Ruina Philosophorum للغزالي ولكنه لا يكتفي بتهافت الفلاسفة بل نجده يستشهد بنصوص مكثفة من كتاب (المنقذ من الضلال) في الفصل الاول كما يستشهد بمشكاة الانوار وميزان العمل للغزالي في مواضع اخرى ويوظف اشارات وتنبيهات ابن سينا في معارضة مذهب جالينوس فيما يتعلق بسعادة الآخرة كما يتعرض لشرح الاجوزة ويشير كذلك الى موسوعة المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي[5].

ومع هذا يبقى العمود الفقري لاظهار قوة حجج صاحب كتاب (خنجر الايمان) كتاب تهافت الفلاسفة وعلى سبيل المثال نجده يذكر ثمان عشرة حجة للبرهنة على ازلية

العالم ويعارضها بثمان عشرة حجة يستعيرها جميعا من الغزالي، كما اكدت على ذلك تسدلرZeddler في مقدمة تحقيقها لنص تهافت التهافت اللاتيني ويذكر براهين الازلية ونقائضها موزعة سبعة منها في المبحث المتعلق بالاله وسبعة بمبحث الخلق واربع حجج بالمبحث المتعلق بالواقع اي العلم الطبيعي.

وبغض النظر عن التفاصيل فإن ما يهمنا من هذا الكتاب هو كونه يمثل نموذج الاستيعاب والتبني للعقل التاريخي العربي في العصر الوسيط إن كتب التهافت وتهافت التهافت والمنقذ من الضلال والاشارات والتنبيهات والمباحث المشرقية تمثل في واقعها صورة مجملة لحقيقة هذا العقل، ناهيك عن معرفة العصر الوسيط بعلوم العقيدة أي علوم القرآن والحديث. ومما تجدر الاشارة إليه أن الجامعات الاوربية بدأت منذ هذا العصر تتميز بتخصصها في استيعاب وتمثل العقل التاريخي حيث اهتمت أول جامعة في انجلترا ونعني بها جامعة اكسفورد منذ البداية بالعلم التجريبي العربي متخذة من كتاب (علم المناظر) للحسن ابن الهيثم الذي ترجمه فيتلو Vitello بعنوان Opticae thesaurus Alhasini Arabus اتخذت من هذا الكتاب المثل الاعلى والانموذج لدراسة العلم التجريبي وهذا ما فعلته جامعة كمبردج فيما بعد، ومن هنا يتضح لنا سبب تميز المدرسة الانجليزية بالاتجاه التجريبي حتى يومنا هذا، أما في فرنسا فقد اهتمت جامعة باريس ومنذ ظهورها كجامعة اولى في هذا الاقليم من اوربا بالكتب الفلسفية العربية ودراستها، وقد تميزت الجامعات الايطالية بالطب ودراسته بسبب ترجمة هذه الكتب منذ فترة مبكرة في ساليرنو أما المانيا فقد اهتمت هي الاخرى بالفلسفة والتصوف مما كان سببا في ظهور الفلسفات النقدية والمثالية كما سنعرف فيما بعد. وإذا كان القرن الثالث عشر الميلادي تميز بظهور خمسة مراكز أساسية للترجمة هي طليطلة باسبانيا واكسفورد بانجلترا ونابولي وصقلية والبلاط البابوي بروما والقسطنطينية بآسيا الصغرى، فإن ما تميز به القرن الرابع عشر الميلادي هو ادخال تعلم اللغة العربية بخمس جامعات اوروبية وفق قرار المجمع الكنسي بمدينة Vien وهذا الجامعات التي سبقت الاشارة إليها هي جامعة باريس بفرنسا واكسفورد بانجلترا، وبولونيا بايطاليا وسلمنكا باسبانيا وجامعة كوريا. وقد كانت هذه الخطوة الجديدة سببا في تمثل واستلاب العقل التاريخي العربي في عصر النهضة بل هي السبب في النقلة للحضارة الاوربية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث كما يرى يوحنا فيك بحق[6].

الوحدة الرابعة:
الاستشراق ومرحلة التمثل والإستلاب للعقل التاريخي العربي





الوحدة الرابعة:
الاستشراق ومرحلة التمثل والإستلاب للعقل التاريخي العربي

تمهيد:

نؤرخ لبداية مرحلة تمثل العقل التاريخي العربي واستلابه بظاهرة المبشر والمستشرق ريموند لولRamundus LULLUS في النصف الأخير من القرن الثالث عشر الميلادي وبداية القرن الرابع عشر، ونسمي هذه المرحلة القطيعة الأولى مع الشرق وظهور المركزية الغربية، ونؤرخ لنهاية هذه المرحلة بظهور المستشرق يعقوب جوليوسJ. Golius (1596–1667) صديق ديكارت R. Descartes الحميم وصاحب المعجم العربي اللاتيني Leicon Arabica - Latinum المشهور حيث أصبحت بهذا المعجم لا توجد كلمة عربية الا ولها ما يقابلها باللغة اللاتينية[1]. وقد استطاع ديكارت ان يؤسس القطيعة الثانية بالتغريب المتكامل للعقل التاريخي والذي امتد بامتداد الفكر الأوربي الحديث، وكما تحول التغريب الى اغتراب لهذا العقل في الفكر الأوربي المعاصر وهو ما نسميه بمرحلة القطيعة الثالثة، وقد تبلورت هذه المراحل الثلاثة لتظهر في صورة تقنين لحركة التاريخ العربي كما نعيشها وكما يخطط لها في المستقبل وهذه هي المرحلة الرابعة والأخيرة من القطيعة.

انتهت الحروب الصليبية في الشرق والممتدة من نهاية القرن الحادي عشر الميلادي الى نهاية القرن الثالث عشر لتظهر في صورة صراع عقائدي يتكافؤ فيه الطرفان، فبينما بدأ الاسلام ينحسر في اسبانيا وغرب أوربا، نجده أخذ يتوسع في زحفه نحو شرق أوربا وشمالها الشرقي، وهذه الصورة من التكافؤ هي ما يفتقده الصراع في المجال الفكري، حيث ظل العقل العربي يسيطر على العقل الأوربي، ولا أدل على ذلك من ازدهار الرشدية واستفحال أمرها في فرنسا وايطاليا وغيرها. ان ظهور أسماء الفلاسفة العرب

ونظرياتهم المتميزة في كتب الفلاسفة واللاهوتين من الأوربيين بصورة مكثفة ـ مما جعل لول نفسه لا يستطيع التخلص من هذه التبعية ـ ولكنه في نفس الوقت رأى ضرورة تجاوز هذا الأمر. ان منهج التبني لنظريات العقل العربي في المرحلة السابقة لم يكن سببا كافيا لهذا التجاوز بل تحول مع الزمن الى تبعية، ومحاربة هذه التبعية بردود الفعل كما في معارضة وحدة العقل الرشدية أو معارضة النظريات السينوية أدت الى بتبعية من نوع جديد تدور في حلقة مفرغة من الدفاع الاعتذاري الى الاعتراض الابدالي وبالأحرى استبدال تبعية بتبعية أخرى. ومن هنا يلجأ لول الى القطيعة كمنهج يكمل ما بدأه توما الاكويني وبصورة أشمل، ولكن القطيعة لا تعني الانغلاق والابتعاد عن العقل التاريخي ونظرياته، بل هو كل ما هنالك ايجاد منهج يحول التبعية في التبني والاستيعاب الى تمثل واستلاب، فتتحول التبعية الى مركزية غربية.

وكسالفه سلفستر الثاني مؤسس الاستشراق يقيم لول منهجه على دعائم أربعة موازية هي الدعوة للتبشير والتي لا تتكامل الا باستعمار الأراضي الاسلامية وتكامل هاتين الدعامتين بتسخير كل الطاقات هو العامل الأساسي لاستلاب الطرف المغاير في وجوده الحضاري والعقائدي، أما الدعامة الثالثة فتقوم على تحويل التبني الى تمثل للعقل التاريخي ولا يكتمل هذا التمثل الا باتقان اللغة العربية وتعميمها، وتعلم اللغة العربية هو المحور والأساس الذي اعتمده لول في تحقيق أهدافه لايمانه بأن الكلمة أقوى سلاح.

بدأ لول يتعلم العربية على يد خادم يعيش معه، وقد استطاع أن يتقن هذه اللغة كتابة وقراءة وخطابة بعد تسع سنوات، بدأ بعدها التخطيط لتعميم اللغة العربية على المستويين النظري والتطبيقي حيث أشرف بنفسه على مدرسة اللغة العربية للمبشرين بميراماراً أما على المستوى النظري فقد حاول اقناع الكنيسة والسلطة السياسية معا لتعميم العربية من البابا المبجل الرابع الى البابا نيكولاوس الثالث الى البابا نيكولاوس الرابع الى ملك فرنسا فيليب الرابع، وقد باءت هذه المحاولات جميعها بالاخفاق، حيث اتضح أن دور تعلم اللغة العربية في تحقيق التبشير كما في اسبانيا غير مجد، بل ان منهج تعلم الفتيات المسيحيات للعربية كي تتزوجن من القادة المسلمين لتنصيرهم أتى بنتائج عكسية[2] وكما أكدت دراسة الدومينيكاني همبرت الروماني Herbertus Romanus على ذلك بعنوان (مقال في التبشير المسيحي ضد المسلمين سنة 1247م Tractatus de pradicateone crucios contra cacenos).

وهذا الاخفاق المتكرر للول جعل خططه لتعميم تعلم العربية بين المبشرين محل سخرية واستهزاء بين زملائه حتى وصفها أحدهم بأنها ضرب من الهوس. ولكن لول لم يتخل عن هدفه بوضع منهج يتحقق ولو في المستقبل البعيد، واذا كان سلفستر الثاني قد وصل بحيله وذكائه إلى البابوية، فإن لول يكتفي في قصته التي يتخيل فيها وصوله الى درجة البابا بوضع منهج متكامل لما تقوم به الكنيسة اتجاه الشرق من خلال الدعائم

الاربع السابقة بما في ذلك تعلم اللغة العربية وتوظيفها، وسرعان ما تحول اخفاقه المتكرر بصدد تعلم اللغة الى نجاح عايشه بنفسه عندما أقنع المجمع الكنسي العام باصدار قانون اللغة رقم (11) لسنة 1311. والذي يقضي بتدريس اللغات الشرقية وعلى رأسها اللغة العربية، وقد تقرر تدريس هذه اللغات في خمس جامعات أوربية كما سبقت الاشارة الى ذلك(3). وبهذا القانون دخلت أوربا في عصر النهضة الحديثة وخرجت من العصر الوسيط وبالأحرى خرجت من عصر التبعية الى المركزية، فكثرت المدارس الشرقية بما لها من أقسام داخل الجامعات وبما لها من تدريس باللغات الشرقية، وترجمات علمية دقيقة وتحقيق ونشر وجمع للمخطوطات، وبفضل هذا التأسيس استطاعت أوربا أن تسيطر مع نهاية القرن السادس عشر على العقل التاريخي المكتوب من خلال وضع كتب النحو والقواميس والمعاجم وجمع المخطوطات والتحليل والتركيب، واستمر هذا المنهج يعم جميع أنحاء القارة الأوربية ممتدا بامتداد الحضارة الغربية الى روسيا وأمريكا بل امتدت الدراسات الشرقية الى الشرق نفسه بفعل الجمعيات وانشاء المعاهد والجامعات كما في الهند ومصر ولبنان وغيرها من البلدان الأخرى، وأصبحت هذه الجمعيات والمعاهد والجامعات والمراكز والأقسام لدراسة حضارة الشرق تعد في يومنا هذا بالآلاف، حيث يوجد في أمريكا لوحدها ما يزيد عن 1500 مؤسسة لدراسة الشرق وحضارته، أما المخطوطات العربية التي تعج بها المؤسسات العلمية الغربية فهي تزيد عن 150 ألف مخطوطة منها المحقق ومنها المترجم ومنها ما هو تحت البحث والدراسة، وبهذا الانتشار لتعلم العربية وعلومها المتطاول في الزمان الممتد من عصر لول الى وقتنا هذا تحققت المركزية الغربية بالفعل في مصادرتها للعقل التاريخي العربي كما سيتضح لنا فيما بعد.

ان قانون اللغة المتمثل في ظاهرة المستشرق ريموند لول، وضع في أساسه من أجل التبشير وسيطرة الغرب على الشرق في كل المجالات، وقد حقق لول نفسه هذا المنهج من الوعظ والمحاجة والخطابة في مساجد الأندلس الى الحوار التبشيري في تونس والجزائر، ففي سنة 1291م أي نفس السنة التي اندحر فيها الصليبيون وفقدوا عكا كآخر موقع لهم في فلسطين قاد لول محاولته بنفسه للتبشير بين مسلمي الشمال الافريقي فركب البحر من جنوه بايطاليا قاصدا تونس التي توافد اليها مسلمو الأندلس فرارا من التصفية الجسدية لمحاكم التفتيش باسبانيا، وقد دعا لول علماء وفقهاء تونس الى حوار مفتوح، وكما جرت العادة في الحوار التبشيري باسبانيا لم يستطع لول أن ينتصر بحججه على حجج فقهاء تونس، بل أدى الأمر الى طرده ورجوعه الى نابولي. ان هذا الاخفاق لم يفت في عضده حيث يكتب سنة 1294م مقالة عن الحوار يدعو فيها الى قانون تعلم لغة الاسلام للمبشرين مؤكدا على ضرورة استعمار أراضي الكفار بقوة السلاح. وقد توسع في هذا التخطيط النظري في قصته السابقة حيث احاء الى البابا بارسال جيش جرار من

المبشرين لكل أنحاء العالم، ودعا الى توظيف مسيحيي الشرق في التبشير لاتقانهم لغة الاسلام وأكد على ضرورة الاهتمام بالتتار الغزاة للشرق ومعرفة معتقداتهم معرفة حقيقية، ليتم تنصيرهم، واتخاذهم وسيلة للتبشير بين أعدائهم العرب، كما وضع منهجا من أجل ضم الكنيسة الشرقية لتبعية الكنيسة الغربية عن طريق مركزية البابوية بروما[6]. وبالطبع لم يغفل استعمار الأراضي بقوة السلاح. وهكذا استطاع أن يحدد الخيط الأحمر للتخطيط النظري والتطبيق العملي للتبشير واحتواء الشرق كدين وحضارة واقتصاد وسياسة.

فها هو بير دوبيو Pierre Dubios يؤلف كتابه (اعادة استعمار الأراضي المقدسة) في مطلع القرن الرابع عشر ليضع فيه برنامجا موسعا لاستعمار الأراضي الاسلامية عن طريق الملكية الفرنسية، وعلى رأس هذا البرنامج فتح مدارس للغة الاسلام يتعلم فيها الضباط والمترجمون والأطباء، وذلك من أجل تحقق السياسة الاستعمارية واستمرارها، وليس هذا فحسب بل تضمن البرنامج تعليم البنات الأوربيات للغة العربية لكي يتزوجن فيما بعد بقادة الاسلام وليخدمن التبشير المسيحي بهذه الوسيلة[7]. ورغم اخفاق التبشير وانتشار الاسلام في آسيا وشرق أوربا خاصة بفعل الحركة الصوفية التي أوقفت التبشير عند حدوده في القرن الرابع عشر الميلادي[8]، فاننا نجد الكنيسة والسياسة يتعاونان على انهاء الاسلام في غرب أوربا. وبسبب احتلال غرناطة في فبراير 1492 على يد فرديناند وايزابيلا واخفاق التنصير بالقوة، أصدرت الحكومة المسيحية الجديدة بالتعاون مع الكنيسة في مارس من نفس السنة قرارا يقضي بتخيير مسلمي اسبانيا بين الهجرة والتنصير، وقد كان لهذا القرار ما بعده، حيث هاجر غالبية المسلمين الى شمال افريقيا، أما البقية التي لم تتمكن من الهجرة فقد اتبعت مذهب التقية الشيعي، فكانوا مسلمين في الباطن مسيحيين في الظاهر، ورغم اتباع التصفية الجسدية لمحاكم التفتيش منذ تأسيسها سنة 1481م، فان هذه البقية الباقية من مسلمي اسبانيا ازدادت صلابة ضد التغير بالقوة في القرن السادس عشر اعتقادا منهم بعودة راية الاسلام الى الأندلس، ومما عزز هذا الاعتقاد إنتصارات الدولة العثمانية التي وصلت الى أسوار فيينا لأول مرة سنة 1529م والتي امتدت فتوحاتها الى شبه جزيرة البلقان والى الدوناو والقسطنطينية والبانيا والصرب وغيرها. ان مثل هذه الفتوحات كانت دافعا سيكلوجيا ليقوم بقية مسلمي اسبانيا بانتفاضة عارمة وشاملة سنة 1586 استمرت لمدة سنتين ثبت من خلالها أن عاملي التبشير بالقوة ومحاكم التفتيش لم يستطيعا القضاء على الاسلام في اسبانيا نهائيا، مما اضطر الكنيسة للتعاون مع الحكومة مرة ثانية الى اتباع أبشع وسائل التعذيب، وبذلك تم طرد المسلمين نهائيا من الأندلس مع مطلع القرن السابع عشر، وبالتحديد سنة 1609م[9]. وهكذا استمرت الدعوة للتبشير والاستعمار لأراضي الشرق في الفكر الأوربي الحديث ومن أبرز مظاهر هذا التخطيط في القرن السابع عشر ما كتبه لايبنتز من

أجل استعمار مصر ومحاولته اقناع لويس الرابع عشر ملك فرنسا غزوها، والقضاء على الدولة العثمانية، كما عزز مشروعه هذا بوثائق حافلة بالاسباب المتعددة للغزو وشروط نجاحه، وقد حققت حملة نابليون بالفعل غزو مصر مع نهاية القرن الثامن عشر، وعم الاستعمار الأوربي أرجاء المعمورة بما في ذلك البلدان العربية واستمر في مظهره الحسي حتى منتصف القرن العشرين مصحوبا بجيش جرار من المبشرين انتشر في كل أنحاء العالم، وهكذا تحقق الحلم الذي كان يحلم به المبشر ريموند لول.

وقد كان لقانون اللغة التبشيري مفعوله الخاص في تطور الاستشراق من الترجمة الدقيقة والتحقق منها للغة اللاتينية واللغات الأوربية الأخرى الى وضع القواميس الى كتب النحو العربي الى جمع المخطوطات العربية بكل الوسائل الى طباعة الكتب العربية وتحقيقها الى دراسة النصوص في أصولها وخاصة النصوص الفلسفية والعلمية بما في ذلك العلم الرياضي والطبيعي والفلك والطب هلم جرا. ففي سنة 1499 كلف مطران غرناطة فرنالدو تلفير Fernaldo de Talavera أحد المبشرين الاسبان ألا وهو ابدرو الكالا Pedro de Alcala بوضع معجم اسباني عربي حولت فيه الحروف العربية لأول مرة الى حروف لاتينية حتى يسهل استعماله من طرف الذين لا يعرفون الحروف العربية، ولتوظيف هذا المعجم المكثف في التبشير أعيد طبعه عشرات المرات، وقد ركز هذا المعجم على المفاهيم الدينية بصورة خاصة كالخطيئة وأسرار المسيحية وعبارات التعميد الذي كان يتم بالاسبانية والعربية، وعبارات مراسم الزواج والطلاق وغيرها، وقد كانت لهذا المعجم جاذبية خاصة دفعت بالمبشرين الى التلهف على تعلم العربية، وكان هذا التلهف سببا في الحاح اتحاد كوريا على طبع الحروف العربية، وبأمر من الباب يوليوس الثاني Jolios II طبعت سنة 1514 (الصلوات السبع Septum Horae Cononicue) بالعربية من أجل خدمة المسيحيين اليعاقبة في الشرق وتوظيفهم من أجل التبشير، كما طبع القرآن في أصله العربي سنة 1530م بالبندقية، ولكن تخوف البابا بول الثالث Paul III من خطورة هذا الاجراء جعله يصدر أمرا بحرق كل النسخ المطبوعة. ان محاصرة الأتراك لفيينا سنة 1529م تسبب في توتر كل الدول الأوربية التي أصبحت مهددة أمام قوة الاسلام مما دفع بملك فرنسا فرانس الأول Franz I الى عقد اتفاق مع السلطة العثمانية بتركيا للتبادل التجاري والتعاون السياسي، وقد حرص بصورة خاصة على التعاون الثقافي في هذه الاتفاقية، وهكذا يستغل هذا الملك هذا الاتفاق فيرسل المبشر فلهم بوستلل Wilhelm Postel الى الشرق ليشتري المخطوطات العربية وأمهات الكتب وليتعمق في معرفة روح الاسلام، وذلك في سنة 1534م وقد تمكن هذا المبشر المستشرق بالفعل من اتقان اللغة العربية والمزيد من معرفة روح الاسلام بما أتيح له من زيارة العديد من البلدان الاسلامية. والأهم من هذا عودته بمخطوطات هائلة لأمهات الكتب العربية التي جمعت فيما بعد لتكون نواة الدراسات الشرقية بجامعة

هيدلبرج بألمانيا، وفي أثناء عودته زار البندقية حيث اتفق مع مطابع دانيال على تأسيس مطبعة بالحروف العربية، كما نبه الغرب الى أهمية العلوم العربية الاسلامية خاصة في مجالات الرياضة والفلك والطب، ولا أدل على ذلك من قوله بصريح العبارة: أن ما كتبه ابن سينا في صفحة واحدة من كتاب (القانون) يعادل خمسة أو ستة مجلدات مما كتبه جالينوس[10]. كما أشاد بأهمية اللغة العربية من حيث أنها لغة العالم في ذلك الوقت كما هو الحال للغة الانجليزية في عصرنا هذا. وبسبب قلقه من انتشار الاسلام في افريقيا[11]. وضع كتابه باللاتينية في النحو العربي Grammatica Arabica والذي بفضله عرف الغرب قواعد اللغة العربية في أصولها لما لهذا الكتاب من دقة وشمولية، ويعد هذا الكتاب حجر الأساس الذي يبني عليه المستشرقون كتبهم في النحو العربي فيما بعد، والتي يصعب حصرها.

ومجمل القول فان قانون اللغة بأثره المباشر وغير المباشر أدى الى ظهور الاستشراق كتخصص ببعض البلدان الأوربية في القرن السادس عشر، وذلك بسبب ظهور المعاجم وكتب النحو العربي وجمع المخطوطات مما كان له الأثر في ظهور الترجمات بلغات أوربية أخرى الى جانب اللاتينية والتوسع في تدريس النصوص العربية في أصولها، واذا كانت ايطاليا قد اهتمت في مطلع هذا القرن بالطباعة العربية، فاننا نجد جامعة هيدلبرج بألمانيا تهتم بترجمة المخطوطات الأساسية التي جمعها بوستل مثل ترجمة الفلك للفرجاني وغيره، ومما كان له فعالية اهتمام فريديريك الثالث Friedrich III بتجديد التعليم في جامعة هيدلبرج، وقد أسندت الدراسات الشرقية في بداية الأمر الى اليهودي المتنصر امانويل تريمليوس Emanuel Tremellius الذي ترجم العهد الجديد من السريانية الى اللاتينية، أما خليفته وصهره يونس Junius فانه بالاضافة الى الترجمة قام بوضع فهرس للمخطوطات العربية بمكتبة هيدلبرج تضمن العناوين وملخصا مختصرا لمحتوى كل مخطوطة، وهكذا دعت الحاجة الى ظهور كرسي اللغة العربية بهذه الجامعة لتدريس الفلسفة والطب في أصلها العربي وذلك لتحري الدقة وتجنب الأخطاء في الترجمة اللاتينية وقد قام كريستمان Chrismann بهذه المهمة لمدة أربع سنوات، أما القسيس ردور سباي R. Spy فقد كان شغله الشاغل التبشير، واذا كانت المطابع الرومانية قد تعهدت بطبع بعض المخطوطات العربية التي احضرها بوستل وقد تم لها ذلك بالفعل مثل كتب أبي الفداء والمجسطي وبعض الكتب الأخرى، فان سباي دعى الى انشاء مطبعة عربية خاصة من أجل طبع الانجيل بالعربية وارسال نسخ للشرق كي يعرف أهله (الدين الحقيقي ويتمكنوا من ادراك نور الانجيل) حسب دعواه، ولكن هذه الدعوة لم تلق ترحيبا عند الأمراء الألمان.

أما في فرنسا فقد كان المبشر يوسف شاليجر Joseph Scaliger من أهم المستشرقين في القرن السادس عشر وهو الذي يوصف بالوريث لعلوم المبشر بوستل،

وكان يملك من المخطوطات العربية مجموعة هائلة جمعت بمكتبة ليدن بل كان يملك ثلاث نسخ للمخطوطة الواحدة، كما كان يستشهد في كتاباته ومحاضراته بالنصوص العربية وقد استفاد من قراءاته للقرآن بصفة خاصة، ومن بين اهتماماته كتاباته عن التقويم العربي الاسلامي معتمدا على كتاب أبي معشر القبسي في ترجمته اللاتينية، وكان ضليعا في الفلسفة العربية حتى وصف بأنه لا يوجد فيلسوف يضاهيه في عصره. وقد وصف هو بنفسه المبشر بوستل بأنه فيلسوف ورياضي ومؤرخ ولكنه لا يمتلك الموهبة اللغوية بل استطاع أن يكتشف أن كتاب (قواعد اللغة العربية) لبوستل ما هو الا نقل مباشر وترجمة حرفية من الكتب العربية[12]. وكمبشر كان همه الأول توظيف اللغة العربية والفلسفة من أجل التبشير ولا أدل على ذلك من كتابه الرئيسي (في اصلاح العصر Deemenendatia Temporale) أما هولندا فقد وصفت في القرن السادس عشر الميلادي بأنها قبلة المستشرقين التي يحجون اليها للتزود بالعلم والتطهر من أدران الجهل، وقد بلغت الدراسات العربية في هولندا بظهور المستشرق توماس أربين Thomas Arbinuis درجتها القصوى، حيث أنه بدراساته اللغوية والنحوية العربية مكن الغرب بأسره من القدرة على استيعاب وتمثل الحضارة العربية، ومما ساعد في نبوغه هو إتاحة جامعة ليدن كل الامكانات أمامه، خاصة وأن الجامعة تمتلك نفائس المخطوطات العربية كما درس العربية بباريس وكان همه مقابلة الكلمة العربية بما يقابلها في اللاتينية متبعا في مقابلته الدقة في تحديد المطابقة التامة، وقد بلغت دراسة مطابقة الكلمات العربية اللاتينية ذروتها في عصره حتى قيل أنه لا توجد كلمة عربية الا ولها ما يقابلها في اللغة اللاتينية.

استطاع المستشرق والفيلسوف يعقوب جوليوس أن يوظف هذه الدراسات اللغوية في معجمه العربي اللاتيني Lexicon Arabico Latinum السالف الذكر معتمدا في تأليفه لهذا القاموس على الصحاح للجوهري، وقاموس الفيروزبادي وكتاب اسس البلاغة للزمخشري ومجمل اللغة لابن فارس، وكنز اللغة لابن معروف، وكتب الميداني، والقواميس العربية التركية، والعربية الفارسية، ومعجم ياقوت الجغرافي، كما استعان بتفاسير الزمخشري والبيضاوي والقزويني، وكذلك طبقات ابن خلكان ومروج الذهب للمسعودي وديوان المتنبي وغير ذلك من كتب الأدب العربي[13].

ويعد هذا القاموس أساس القواميس والمعاجم العربية للغات اللاتينية والأوربية الأخرى التي وضعها المستشرقون فيما بعد من معجم فرايتاج Trytag العربي اللاتيني المكون من أربعة أجزاء الى معجم لين Lexieon Arabico Latinum E.W. Lane المشهور والذي اشتغل عليه لمدة ثمان سنوات بالقاهرة استمر بعدها لمدة تقرب من 27 سنة بانجليو محاولا اكمال هذا المعجم، وقد وافته منيته وهو لايزال في الحرف ق، ومما لا شك فيه أن استكمال هذه المعجم العربي الانجليزي سيحتاج الى العديد من

السنوات والجهود المكثفة، والجدير بالذكر أن الاستشراق بدأ في استكمال هذا المعجم من جديد سنة 1987م.

المبحث الاول:
القطيعة بين العقل التاريخي القديم والعقل التاريخي العربي

اشتغل المبشر ريموند لول اثناء دراسته العربية بالفلسفة فوضع كتابا بعنوان «منطق الغزالي» ثم احرقه واضعا بدله (الفن الكبير Ars Magna) في المنطق، وكما كتب مجموعة من الكتب بالعربية في الفلسفة والشعر والنثر وقد اختفت هذه الكتب جميعا، وقد جاءت آراءه الفلسفية في مجملها كمحاولة ساذجة لفهم كتاب (المعارف العقلية) للغزالي وعلاقته بكتابه (المقصد الاسنى في اسماء الله الحسنى) وذلك ابتداء من (الفن الكبير) الى (فن البرهان Ars Demonstratina) إلى (الفن المختصر Ars brevis) الى (فن المبادىء Ars Generalis Ultima) الى (الفن الجامع Ars Compinatoria) وغيرها، وقد استطاع ان يوظف هذا الفهم رغم سذاجته في محاربة الرشدية نظريا وعمليا، حيث رحل خصيصا الى فرنسا من اجل اشهار القطيعة ضد مذهب ابن رشد، ووجد ملاذه لاظهار هذه القطيعة اثناء تدريسه بجامعة باريس ـ معقل الرشدية انذاك ـ معتمدا على كتابه (الفن الكبير) كما كتب مجموعة من الاعمال ضد الرشدية والرشديين والتي من اهمها (كتاب ضد اخطاء بوتيوس وسيجر Liber conra errores Boetii et Segerii) وهما الرشديان سيجر دي برابانت وبوتيوس دي داكيا، وكتاب (في الحال الطبيعي للعقل De noturali modo intelligendi) وكتاب (استهجان اخطاء ابن رشدLiber repsrobortionis aliquorum errorem Averrois) ومسائل ريموند والرشدين (Despotatio Raymondi et Averrsoistae) وكتاب المواعظ ضد الرشديSermones contra Averroistae؛ وغيرها.

ان هذا المبشر الذي عايش الصراع المسيحي الاسلامي في اسبانيا منذ نعومة اظافره

كان همه هو اثبات عقيدة التثليث ضرورة عقلية وغير متعارضة مع العقل، وعلى العكس، فان نظرية (الحقيقة المزدوجة) عند ابن رشد هي التي متعارضة مع العقل ولا داعي للفصل بين الدين والفلسفة وما محاولة الرشدية المصطنعة في ايجاد التناسق بين النقل والعقل الا مظهر من مظاهر التناقض في مجالي العقيدة والعقل معا وبعبارة اوضح تقوم نظرية ابن رشد في الاتصال بين العقل والشريعة على الاتفاق في المخبر والاختلاف في المظهر بينما يؤكد لول على المطابقة في المظهر والمخبر معا، ان نظرية علم النفس الرشدية القائلة بان الجزء الخالد من النفس الانسانية هو العقل المشترك بين جميع البشر ولا خلود للنفس الفردية، ان هذه النظرية تنطوي على تناقض صريح مع الهوية الشخصية والوعي كشعور فردي وبتعبير الغزالي: (نفس زيد عين نفس عمرو او غيره؟، فان كان عينه فهو باطل بالضرورة، فان كل واحد يشعر بنفسه، ويعلم انه ليس هو نفس غيره)[1].

وهكذا يمضي لول في معارضة اقوال الرشدية الاخرى مثل قدم العالم وعدم علم الله بالجزئيات ومسألة الخلود وغيرها معتمدا على اقوال الغزالي بدون ان يذكر اسمه والأهم من هذا كله هو ان لول يحدد منطلق القطيعة مع الرشدية بنفس المنطلق الذي يحدده الغزالي مع الفلاسفة، ونعني بذلك رد خلق العالم وايجاده الى الارادة الالهية بدل نظرية الصدور القائمة على (وحدة العقل والعاقل والمعقول) واذا كان لول لم يحاول ان يفهم معنى (السببية المجردة) عند الغزالي فان لا يفوته الاخذ ببعض النتائج كما تظهر في كتاب (المعارف العقلية)

ظاهرة المعارف العقلية:

ان هذا الكتاب رغم صغر حجمه، فانه معقد غاية التعقيد وهو كما يصفه الغزالي في الفصل الختامي بانه (اشارات مكنونة ورموز مستورة) ويوضح الغزالي بان هذا الكتاب يمثل قطيعة مع النظريات الفلسفية السابقة حيث يذكر حسب تعبيره (في هذه الاوراق نخبة اسرار غير مكتوبة)[2].

وقد وجد الغزالي الحل في معارضته لنظرية الصدور ووحدة الوجود والحلول وغيرها في العلاقة المجردة بين العاد والعدد متخذا من قوله تعالى (واحصى كل شيء عددا) منطلقا لتأسيس نظريته الجديدة وقد مهد لذلك برد سبب ايجاد العالم الى اظهار جبروت الله بالارادة، وتمثل هذا الظهور في ابداع العقل كمرآة يتجلى فيها نور الجلال والجمال الالهين وبهذا الانعكاس يفسر الغزالي التناسق بين العقل النظري والعملي والطبيعة المسخرة من خلال كلمة الباري التي هي الوحدة[3]

وهذه الكلمة كوحدة في الوجود المطلق هي اساس توحد العقل الكلي في الوجود النسبي، وعن طريق توحد العقل ووحدته تحدث الكثرة بفعل علاقة الافادة كانفعال

وتولد، وبعد هذا التمهيد يلخص الغزالي نظريته في الابداع والخلق قائلا: (فالحاسب عاد والعدد شيء زائد واصل العدد واحد، حتى احصى من الكلمة التي هي الوحدة (الى) المرتبة الاخيرة التي هي العاشرة وهي الانسانية، ولم يتمكن العاد من انشاء عدد اخر، فرجع من نهاية عدد العشرة الى بداية الوحدة فزاد الواحد على العشرة، فحصل من المجموع والزيادة انسان ناطق عالم عامل)[4].

ويستمر الغزالي في توضيح هذه الرمزية بما لها من نسب واضافة وبما لها من موازاة لنظرية الفيض قائلا: .. فالواحد الكلمة، والثاني العقل والثالث النفس والرابع الهيولى والخامس الطبيعة والسادس الجسم والسابع الافلاك والثامن الاركان الاربعة والتاسع المولدات والعاشر الانسان فرجع وزاد الواحد على العشرة، فكانت الزيادة نبوة ورسالة ففي النهاية عشرة كواحد في البداية والنهاية رجوع الى البداية[5].

وبغض النظر عن التفاصيل التي لا يسعها كتاب بعينه، فان ما يهمنا من هذه المذهب الفلسفي معنى النطق في هذا الكتاب الذي يرده الغزالي الى الواحد الاول الا وهو الكلي والذي هو (اثر كلمة من كلام الله)[6].

وعن طريق العلاقة بين النطق والكلمة يصل الغزالي الى المماثلة والمطابقة بين النطق الانساني والقرآني من حيث ان النطق الانساني يعني تصور الاشياء والتي تعبر عنها النفس وكذلك يتمكن الذهن من التفكير في هذه الاشياء اما العقل فهو الذي يحيط بظاهرها وباطنها وكذلك القرآن متضمن لجميع الاشياء ومحيط بكل المكونات ومستو على كل الموجودات، ومن هنا يعرف الغزالي (الانسان) الناطق على انه (من تكون نفسه مثالا لكتاب الله تعالى وقلبه نسخة من كلمات الله تعالى)[7].

ومن المماثلة والمطابقة بين نطقي القرآن والانسان وصل الغزالي الى مناسبة اجزاء الانسان كعالم صغير لكل جزء من اجزاء العالم الكبير بما له من اوصاف واصناف اذ (بكل صفة من صفات ذاته، يشابه صنفا من اصناف الموجودات)[8].

وهكذا يصل الغزالي الى معنى ان الانسان صورة الرحمن عن طريق النطق المماثل والمطابق للنطق القرآني من جهة والمتضمن لصور جميع ما هنالك في العالم بالقوة، وعن طريق التفكر بالانتقال المعرفي من الادنى الى الاعلى يفسر الغزالي تطور المعرفة والعلوم الانسانية، وما يهمنا في هذا التطور العلاقة بين المنطق والرياضة واللغة كوحدة واحدة، ويفسر الغزالي هذه الوحدة مبتدئا بالكلمة التي هي الوحدة كعدد ونطق، وهكذا يوحد بين النطق والكلام والقول والكتابة ويمضي في تفسير هذه العلاقة ليصل في النهاية الى الغرض المطلوب برد هذه الوحدة الى ما يسميه بالالف الروحي او ما عبر عنه القرآن بالقلم وهذا الالف الروحي (يخرج عنه شكل ويسمى حينئذ خطا وهو منبع الحروف كالواحد في علم الحساب اصل الاعداد والخط في علم الهندسة اصل الاشكال)[9] وبهذا التوحيد بين الحروف والاعداد يصل الغزالي الى التوحيد بين الحساب والمنطق حيث ان

الحرف (بدون تركيب لا معنى له) والكلام الذي لا علاقة له بالمنطق يراه لغوا، وكذلك يرد العلم الطبيعي الى العلم الهندسي كنقش ويحدد العلاقة بين الحروف اللطيفة والكثيفة وما العالم في حد ذاته الا كتابة امر الله وهكذا توصل الغزالي الى وحدة العلوم عن طريق الوحدة بين اللغة والمنطق والرياضة وهي الوحدة التي سعى اليها الفكر الاوربي من الفن الكبير للمبشر لول في العصر الوسيط الى رسالة منطقية فلسفية لفتجنشتين في الفكر المعاصر وقد استطاع الغزالي ان يصل الى هذا التوحيد عن طريق اكتشافه لوجه التداخل في مبدأ الهوية الذي بسببه اكتشف المنطق الحملي واكتشافه ايضا لوحدة الموضوع في الهوية الذي بسببه اكتشف الحساب المنطقي وهما الوجهان اللذان سبقت الاشارة اليهما[10].

يدرك لول جيدا اهمية وحدة العلوم التي يؤكد عليها الغزالي في (المعارف العقلية) ومن هنا ينطلق في قطيعته مع الرشدية مبتدئا بالحرف الروحي (أ) بعد ان يؤكد على الارادة الالهية كسبب للخلق وعلى عكس الغزالي نجده يرمز لله نفسه بالحرف (أ) على اعتبار ان هذا الحرف كلمة المسيح ويحاول ان يشتق الصفات الالهية من هذا الحرف باشتقاء الحروف الاخرى على اعتبار ان الحرف (أ) هو اصل الحروف الاخرى، ولكن لول يختلف في تحديده للصفات الالهية باختلاف كتبه حيث نجده في الفن العام يحدد الصفات الالهية في تسع وفي (الارادة اللامتناهية والتنظيم) يحدد الصفات الالهية في (12) صفة بينما نجده يحدد في كتابه عن الممكن والمستحيل في عشرين صفة ويوازي بين هذا الحرف (أ) ومشتقاته في عالم الحقائق كحروف لطيفة حسب تعبير الغزالي بالرمز للمبادىء الاساسية بحروف مصغرة او ما يعبر عنه الغزالي بالحروف الكثيفة، ويرى ان هذه المبادىء اساس الفلسفة والعلم وبدون هذه المبادىء التي ترتد في النهاية الى الحرف (أ) لا يمكن ان يقوم علم حقيقي وفي الفن الكبير يحاول لول ان يفسر الوجود بالتأليف بين الاجزاء بعضها البعض وذلك عن طريق الاشكال والدوائر الهندسية التي ترتد بدورها الى الحرف (أ) في معناه اللطيف، والذي يرمز به الى الله وهو مركز الدوائر الذي تحيط به صفاته المولدة لدوائر اخرى، وهكذا يحاول عن طريق القياس المنطقي البرهنة على هذا النظام في الوجود برد الكثرة الى الوحدة، وهذه المحاولة التي يراها لول بانها ضرب من الوحي وهو ما يكاد يجزم به يوسف كرم[11] ما هي الا ايحاء لما في كتاب، المعارف العقلية.

وقد ادرك ديكارت سذاجة محاولة لول التي جاءت اشبه بلعب الاطفال خاصة وانها تفتقد الترتيب المنطقي،، ولهذا عمد ديكارت جاهدا الى ايجاد محاولة انضج واشمل للبرهنة على وحدة العلوم واضعا كتابه (قواعد لهداية العقل Regulae ad directionem Ingenii) وقد تحددت فكرة هذا الكتاب في رد العلم الطبيعي الى العلم الرياضي الى المنطق على غرار رد الهندسة الى الحساب الى المنطق كما في المعارف العقلية.

لكن ما تميز به ديكارت عن لول هو عدم اعتماده على كتاب بعينه بل حاول ان

يركب بين نظرية ابن الهيثم عن وظيفة العقل المتمثلة في المقارنة كتحليل وتركيب او ما يعبر عنه الاصوليون بالسبر والتقسيم وبين نظرية التركيب عند الغزالي ويُعَدُ هذا المنطلق هو الاساس في منهج ديكارت اذا ما اضفنا اليه نظرية جابر بن حيان في الحدس كنقطة انطلاق للاستنباط وربطه بالانكسار الضوئي في علم المناظر لابن الهيثم او ما يعبر عنه الغزالي بالادراك المفاجىء، وهذا التركيب نفسه لم يسعف ديكارت في نظرية العقل المجرد على انه شيء بذاته عند الغزالي، ولكن الاهم من هذا هو أن ديكارت استطاع ان يصل الى نظرية الفهم كما عند ابن سينا في شموليتها من خلال هذه المحاولة وهذا ما سنعود اليه في مرحلة تعريب العقل التاريخي، اما لايبنتز فاننا نجده يقتفي اثر الغزالي من خلال استعمال المصطلحات واسماء الكتب والامثلة التي يستعملها الغزالي وبذلك توصل الى معرفة الشيء بذاته كما في المونادولوجيا الموازية لكتاب مشكاة الانوار، كما بشر بالمنطق الرياضي عن طريق استعماله لمصطلح العلاقة الشاملة Characterestica Universalis الموازي للالف الروحي وكذلك في استعماله مفهوم العقل الكلي والعلم الكلي وغيره من المصطلحات الواردة في المعارف بل نجده يقرر بعض القضايا المرتبطة بالوحدة بين المنطق والعد الالهي في المعارف حينما يقول بان (الله صنع العالم عندما كان يعد ويتعقل)[12].

ولكن ظاهرة التعريب لكتاب المعارف العقلية لا تقف عند حد الاستلاب ومحاولة الاستيعاب كما فعل لول ولا حد عند التغريب، عن طريق التركيب، كما فعل ديكارت ولا تقف عند استلاب مصطلحاته كما فعل لايبنتز بل نجد آثار هذا الكتاب رغم عدم الاشارة اليه واضحة في الدرية المنطقية عند رسل B. Russel في الفكر المعاصر، ان تنميط التناقض في نظرية العد عند الغزالي في المعارف العقلية هي النموذج لحل تكافؤ الادلة بصورة عامة، لهذا استطاع الغزالي في التهافت ان يكتشف مثالية العالم عن طريق تكافؤ اللاتناهي بشقيه في المسألة الاولى والثانية من التهافت وهو ما يسميه كانط بالتكافؤ الرياضي كما استطاع الغزالي ان ينقض الحتمية في المسألتين الثالثة والرابعة اي التكافؤ الميكانيكي حسب تعبير كانط وقد استطاع الغزالي ان ينمط هذا التكافؤ في صوره الاربعة من خلال فصله بين عالمي الظواهر والحقائق شاهرا دعوته بالتوجه الى البحث في عالم الظواهر كموضوع معرفة وذلك على الخصوص في المسألة الثالثة، وبهذا خرجت الميتافيزيقيا من ميدان العلم، الا ان تفكير الغزالي الذي لم يفارقه اشكاليات تكافؤ الادلة نجده يضع لهذا الاشكال حلا نهائيا في المعارف من خلال تنميطه للتناقض الرياضي على اعتبار ان (العاد لا يدخل في المعدود) والعاد لا يدخل في العدد، وهذا التنميط هو الذي نجده يتكرر عند برتراند رسل في تنميطه للتناقض الرياضي كما في كتابه مبادىء الرياضة، واذا كان رسل يكرر بصورة مستمرة في رد هذا التناقض الى تكافؤ الادلة عند كانط واذا كنا نعلم بان كانط ياخذ بتكافؤ الادلة الاربعة كما في التهافت على

الترتيب فمن الاولى ان يرد التناقض الرياضي الى المعارف العقلية لما هناك من تطابق بينه وبين التكافؤ الرياضي عند برتراند رسل، واذا، كان الرأي السائد في الغرب بان رسالة فتجنشتين المنطقية جاءت على غرار نقد العقل المحض، فان الاقرب الى العقل ان تكون مؤلفة على غرار المعارف العقلية بدل تهافت الفلاسفة او نقد العقل المحض، وهذا ما سنوضحه في مرحلة الاغتراب، وما يهمنا هنا مجرد الاشارة لكيفية ظاهرة التغريب للكتاب بعينه وصيرورة هذا التغريب من العصر الوسيط الاوربي الى الفكر المعاصر على اعتبار ان هذا التغريب يمثل مرحلة القطيعة مع الفكر الرشدي الممثل للعقل التاريخي اليوناني الذي تمثله الارسطية، وسنعرف فيما بعد ان القطيعة التامة مع العقل التاريخي اليوناني تمت على يد الديكارتية التي كانت نقطة البدء في الأخذ بنظريات العقل الكلامية من الانا المنطقية الى الانا المتسامية الى الانا التجريدية الى الانا السامية وهذه النظريات الاربعة بما لها من لواحق هي التي تحدد تطور العلوم والنظريات من القرن السابع عشر الميلادي حتى يومنا هذا، وتصورنا على تطور الفكر في هذه القرون الاربعة لا ينبع من فراغ حيث ان الاستقصاء في البحث لم يؤكد لنا بعد باكتشاف نظرية جديدة عن العقل في هذه القرون الاربعة، اما تطور العلوم (من الاخس الى الاشرف) حسب تعبير الغزالي، فانه لم يبرهن بعد الا على تاكيد هذه النظريات الشمولية الأربعة كخيط احمر لسر التقدم العلمي، حقا ان التركيب بين المبادىء والنظريات ادى الى تطور العلوم وهذه المبادىء، وذلك كما فعل هيدجر في تطوير العقل المتسامي وكما فعل ديكارت في التركيب بين مذهب ابن سينا والاشاعرة وكما فعل كانط في التركيب بين العقل السامي والفهم المتسامي وكما فعل هيجل في تطوير جدل الفهم وكما في تطبيق ماركس جدل الصيرورة على العالم الكبير بدل العالم الصغير وهلم جرا، ولكن هذا التطور الذي لم يخرج على النظريات الشمولية السابقة للعقل هو من طبيعة الوجود الانساني باعتباره (كائن زماني) كما يعبر عن ذلك الغزالي.

المبحث الثاني:
نموذج تمثل العقل التاريخي العربي

تكاملت الصورة التخطيطية لاستيعاب العقل التاريخي العربي بترجمة (تهافت الفلاسفة) المتضمنة في ترجمة (تهافت التهافت) وذلك في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي، ونعني بذلك الترجمة اللاتينية الناقصة والترجمة العبرية الكاملة التي ترجمت فيما بعد الى اللاتينية، وذلك كما سبق ذكره[1].

أما كتاب (المعارف العقلية) الذي عرفه الغرب في فترة مبكرة عن طريق الأندلس كما يذكر ابن مسكويه الذي لم ير فيه جديداً ولا يعتبره من مضنونات الغزالي، فاننا نجد المبشر لول على العكس من ابن مسكويه حيث يتخذ من هذا الكتاب نقطة الانطلاق للقطيعة مع العقل التاريخي القديم الذي تمثلت صورته النهائية في الرشدية واذا كان بدوي يرى أن (مشكاة الأنوار) من أهم الكتب التي أثرت في الفكر الأوروبي، فاننا نعتقد بأن تمثل هذه الكتب الثلاثة أي (تهافت الفلاسفة والمعارف والمشكاة) هو القاعدة الأساسية التي بدونها لا نستطيع رد فلسفة عصر النهضة الى أصولها، وخاصة فلسفة العلم الطبيعي، رغم أننا نفترض بأن عصر النهضة لم يقف على شمولية مذاهب العقل التاريخي العربي مثله في ذلك مثل العصر الوسيط، حقاً لقد استطاعت الرشدية أن ترسخ فهم نظريات العقل القديمة أي نظريات العقل الأرسطي ونعني بذلك نظريات العقل الفعال والعقل المنفعل والعقل بالملكة، وتطور هذه النظريات الثلاثة على يد العرب الى عقل بالفعل وعقل مستفاد ووحدة العقل البشري برده الى العقل الفعال، وقد تحقق الترسيخ لهذه الدائرة المغلقة للعقل الأرسطي في العصر الوسيط وعصر النهضة عن طريق التبني والتقمص والرد أي رد هذه النظريات الى أرسطو والفكر اليوناني أن الرشدية في عصر النهضة بلغت حدها الأقصى في تبني نظرية العقل القديمة ويكفي أن نرمز لهذا الفهم قول شارح تهافت التهافت أوغسطين نيفو الذي أوضح سبب اضطراره في تدريسه لمذهب ابن رشد حيث يقول انه أصبح علم زماننا بحيث يكاد لا يوجد مشائي الا وهو رشدي[2]. بل عبر أحد طلبته عن مثل هذا الاضطرار بقوله (لقد

أخذت بنسق ابن رشد لانه فرض على اتباع هذا الرجل عن طريق اساتذتي... بيتر بومبا ناتزي، وتسمارا... ونيفو الذي اعترف بانه كان يستشهد بارسطو لاثبات رأي ابن رشد بدلاً من الاستشهاد بابن رشد لاثبات رأي أرسطو[3] أما رد فلسفة ابن رشد الى أرسطو، فنكتفي بالاشارة الى استعمال مصطلح (الشارح) المكثف خاصة عند توما الاكويني في العصر الوسيط، وبمجرد ذكر هذا المصطلح، فان ممارسى الفلسفة في العصر الوسيط وعصر النهضة يعرفون أن المعني به هو ابن رشد لوحده أي شارح فلسفة أرسطو، ومن المعلوم أن ابن رشد هو أكبر شارح لمذهب أرسطو حتى يومنا هذا، ولكنه أضاف آراءه وفلسفته في كتبه المستقلة عن الشروح كمناهج الأدلة وفصل المقال وغيرها، أما مسألة نقض المذهب الرشدي فقد تركزت حول ثلاث قضايا رئيسة هي قدم العالم وعدم علم الله بالجزئيات ومسألة الخلود، وقد اعتمد فلاسفة العصر الوسيط على آراء الغزالي في القول بحدوث العالم، وكذلك علم الله بالجزئيات، أما في مسألة خلود النفس الفردية فقد اعتمدوا على ابن سينا، كما قاموا بمحاولة تركيب المذهب السينوي مع نظرية الغزالي في النفس كصورة للرحمن وهذا ما سبق أن أوضحناه.

ولكن هذا التركيب بين المذهب السينوي ونظرية الغزالي لم يكن في العصر الوسيط الا مجرد جمع مصطنع مما أدى الى فهم مبتسر لمذهب ابن سينا والغزالي معاً، فها هو جند يسالين نجده بعد ترجمته اللاتينية لأجزاء الشفاء يحاول تبني مذهب ابن سينا في الفصل بين الجوهر العقلي والمادي ولكنه في نفس الوقت لم يستطع أن يتخذ الجوهر العقلي كنقطة انطلاق لفهم المذهب أي أن مثل هذا الفهم للانا المنطقية السينوية لم يعرف عند جند يسالين في شموليته.

لقد أستطاع هذا المترجم ان يدرك أن النفس جوهر وليست عرضا استنادا الى الفصل الذي اكد عليه ابن سينا فيما يعرف ببرهان (الرجل الطائر) والذي أصبح فيما بعد هو البرهان الذي يعتمد عليه دعاة القول بأن النفس جوهر عقلي، ولكن لم يحدث تتبع لنتائج هذا الفصل بين الجوهر العقلي عن الجوهر المادي كما يظهر في مذهب ابن سينا ومن ثم لم يدرك هؤلاء وحدة العقل السينوية المتمثلة في الفهم بتعبير المحاسبي أو الكوجيتو بالتعبير الديكارتي بل نجد البعض يحاول أن يوحد بين نظرية ابن سينا وأرسطو كما فعل على سبيل المثال بطرس الاسباني صاحب (كتاب في النفس Liber de anima).

ولعل من بين الأسباب التي أدت الى هذا الخلط بين المذهب ترجمة جيرارد الكريموني للعديد من الكتب التي نسبت بالخطأ لارسطو، كما نسبت العديد من الأخطاء لابن سينا والتي هي في الواقع لاتمت بصلة لما كتبه ابن سينا من بعيد أو قريب، بل نجد أسقف باريس غليوم الافروني في القرن الثالث عشر الميلادي يجمع بين مذهبي ابن سينا والغزالي على اعتبار الغزالي حسب تعبيره تابع لابن سينا Sequax Anicenna.

ان هذا الخلط العجيب هو الذي جعل بونافنتورا وغيره يوحد بين أرسطو وابن سينا

والغزالي في مسألة النفس مبتدئاً بتعريف أرسطو للنفس على انها (كمال أول لجسم طبيعي...) كما عند أرسطو، ثم يقرر أن النفس جوهر مستقل عن الجسم كما فعل ابن سينا وسرعان ما ينتقل الى تصور النفس على انها (صورة الرحمن) كما فعل الغزالي، ولكن بونا فنتورا كغيره من فلاسفة العصر الوسيط وعصر النهضة لم يفهم معنى صورة الرحمن عند الغزالي من حيث انها ليست خطاً ولا رقماً بل هي شيء بذاته لا يمكن تحديده، ومن خلال مثل هذا الخلط في العصر الوسيط بين نظريتي الفهم السينوية والعقل المجرد عند الغزالي لم يتمكن فلاسفة العصر الوسيط من ادراك هاتين النظريتين الجديدتين عن العقل التاريخي القديم كنظريات شمولية، وهذا ما حدث في عصر النهضة الذي اهتم بالمذهب الانساني عند الغزالي بدل مذهب ابن سينا.

ان الفهم الجزئي لنظرية ابن سينا في العصر الوسيط وربطها بنظرية الغزالي كفهم مبتسر أدى الى اكتشاف ما في مذهب الغزالي من ايجابيات خاصة بعد تكامل ترجمة العقل التاريخي العربي بترجمة كتاب تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت الى العبرية واللاتينية، ومن أهم القضايا التي وجهت البحث الفلسفي والعلمي في عصر النهضة المأخوذة من تهافت الفلاسفة هي فصل الميتافيزيقا كموضوع ايمان عن عالم الظواهر كموضوع معرفة ومثالية العالم ولا محدودية المكان، أما المسائل الاساسية التي وجهت الفلسفة الطبيعية لهذا العصر فانها تكاملت عن طريق تمثل ماورد في مشكاة الأنوار التي استبدل فيها مصطلح النور بالمونادا من جيوردانو برونو الى لايبنتز في العصر الحديث وكذلك مقابلة العالم الصغير بالعالم الكبير على اعتبار أن الانسان يتضمن في وجوده كل الأصناف الموجودة في العالم الكبير، وعلى كل الصور المصغرة لما يقابلها، ويضاف الى ذلك ما طوره الغزالي من تكميم لهذه الأصناف والصور في المعارف العقلية، واذا كانت فلسفة العلم الطبيعي في عصر النهضة يعبر عنها بأنها بنت المذهب الانساني (نظرية العالم الصغير) فاننا نريد أن نوضح تمثل هذا المذهب للغزالي في العصر الوسيط على اعتبار أن المذهب الانساني نفسه بنت نظرية الغزالي في مقابلة العالم الصغير بالعالم الكبير.

العلم الطبيعي بنت المذهب الانساني:

ان القطيعة التي بدأها المبشر لول مع الفلسفة القديمة المتمثلة في الرشدية ومقابلتها بالمذهب الانساني كما عند الغزالي وجدت مناخاً خصباً لمعارضة المذاهب القديمة في عصر النهضة وذلك بسبب ظهور الجامعات الجديدة مثل جامعات البروتستانت في ألمانيا وظهور الطباعة وانتشار الكتب وظهور اللغات القومية في التأليف والكتابة والترجمة بدل الاعتماد على اللاتينية لوحدها وبانتهاء الحروب الصليبية اتجه الصراع الى حد ما داخل الكنيسة نفسها، وظهرت النزعات الصوفية كتحد في مواجهة الكنيسة، وهكذا ظهرت روح جديدة للمعرفة العقلية اعتمدت على المذهب الانساني في مواجهة

الفلسفة الأرسطية والهلينية، وقد ظهرت هذه النزعة الانسانية في ايطاليا ومنها انتقلت الى فرنسا وألمانيا وانجلترا كمنهج أريد به أحداث القطيعة مع الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط، وقد انتصرت هذه المواجهة رغم حركة الأحياء للارسطية والأفلاطونية والفيثاغورية وغيرها كما واجه أصحاب المذهب الانساني من المتدينين والملحدين جزمية الكنيسة مما كان سبباً في حركة الاصلاح الديني المعروفة، وقد أدى هذا الصراع الى تحرير الفلسفة من سيطرة الكنيسة الذي بلغ مداه في عصر التنوير كما في فلسفة كانط، وبهذه النزعة الانسانية أصبح موضوع الفلسفة في عصر النهضة هو العلم الطبيعي، وقد تحدد المنطق في تشبيه الوجود الانساني عن العالم الكبير وبتعبير الغزالي كما في المعارف الانسان صورة مصغرة للعالم الكبير وهكذا أصبح هذا المنطق هو الذي يحدد تجاه فلسفة عصر النهضة من جيوردانو برونو في ايطاليا الى يعقوب بوهيم في ألمانيا.

اتجهت الفلسفة الى البحث في الوجود الحسي للعالم على اعتبار أن الطبيعة وحي الفلسفة كما أن الكتاب المقدس وحي الله، وقد استطاع بوهيم أن يدرك سمو الوجود الالهي على انه ليس مجرد عقل يتعقل ذاته أو يوصف بأنه جوهر، بل هو العليم والسميع والبصير وهلم جرا، وما العالم الا فعل الارادة الآلهية بما في ذلك العقل الذي هو معلول وليس علة، وهذا العالم في نظامه وتكامله يرتد في نهاية الأمر الى مسبب الأسباب الذي انعكس نور جماله في هذا العالم وهذا الانعكاس هو سبب التناسق في الطبيعة الممثلة لصورة الرحمن، ويرى كمبانيلا Campanella ان معرفة العالم لا تتم الا بمعرفة الانسان لنفسه، لأنه يحتوي على كل صور الأشياء المتمثلة في ذاته، وهكذا يسرى تعميم نمذجة الصور المصغرة للعالم على كل العلوم من الطب الى الكيمياء وما في مجراها[4].

لقد حاول برسيليوس Paracelsus اعادة تنظيم الطب على اعتبار أن لكل داء دواء وهذا يقتضي معرفة الأسباب والمسببات فأدخلت الكيمياء في علاج الأمراض الجسمية والسحر في علاج الأمراض النفسية، وبحكم وحدة التركيب للعالمين الصغير والكبير من الوجودين الروحي والمادي تداخلت وسائل العلاج الكيميائي والسحري من أجل تحرير مبدأ الحياة في الانسان من القوى الخفية المسببة للمرض، وبظهور أكاديمية نابولي تركز البحث في العلم التجريبي لمعرفة خصائص الأشياء وهكذا تطورت العلوم الطبيعية على اعتبار أن العالم مسخر للانسان.

يتكون الانسان كعالم صغير من الوجود بين الروحي والمادي وبتعبير الغزالي (جمع فيه لطائف المصنوعات مع المعقولات والمحسوسات ليكون نموذجاً من العالم الكبير ليعبر عنه بالعالم الصغير)[5] ويرتد هذا الجمع الى ما يسميه الغزالي في المشكاة بالروح الحسي والروح العقلي ويطلق على كليهما مصطلح النور والعالم بأسره مشحون بالأنوار الحسية الظاهرة والعقلية الباطنة وقد حاول جيوردانو برونو تمثل هذه النظرية حينما استبدل مصطلح النور بالمونادا وهو الآخر يرى أن العالم مشحون بالمونادات الظاهرة والباطنة أي

الحسية والعقلية على اعتبار أن المونادا هي أصل الحياة الحسية والروحية... وكل مونادا ما هي الا انعكاس متناه للوجود الالهي اللامتناهي وهكذا لا يخص الوجود الروحي الله والانسان فحسب بل العالم بأسره مليء بالموجودات الروحية وبسبب عدم فهم برونو للسببية المجردة نجده يخلط بين الطبيعة الطابعة أي الله والطبيعة المطبوعة أي العالم مما أدى به الى القول بوحدة الوجود التي تحاشاها الغزالي، ومما تجدر الاشارة اليه أن برونو اهتم في أعماله اللاتينية بتصور لول عن الوحدة بين الطبيعة والمنطق والتي ترتد الى العدد الرمزي لهذه الوحدة كما في المعارف العقلية للغزالي ولعل هذا هو السبب في تصوره للعالم على أنه مليء بالوحدات أي المونادات ويقسم هذه الوحدات الى رياضية يسميها الوحدة أو المونادا والى طبيعة ويسميها الجوهر الفرد والمونادا وهي جوهر غير منقسم والى النفس الخالدة التي يسميها هي الأخرى مونادا، أما نيكلاوس كوزانو Nicolaus Cusano فقد رد الخلق الى العدد والتقدير الالهين ورد الحياة الى العلاقات الرياضية مستعملاً الاعداد الرمزية للوجود كما في المعارف، أما بويل Bouille فقد رد أصل العدد كوحدة الى الكلمة وهكذا يحدث الخلق عن طريق سيرورة الكلمة الى نظام عددي يفسر نظرية الخلق، ومع هذا فاننا نجد بعض أصحاب وحدة الوجود من أمثال كاردان Cardanus وبيكو Pico يفسرون نظرية الخلق التي تبدأ كما في المعارف من الكلمة الى الوحدة الى النور أو المونادا نجدهم يفسرونها ضمن اطار نظريتهم في وحدة الوجود، وهذا هو الفرق الأساسي بين الغزالي من ناحية وبرونو ومن على شاكلته من ناحية أخرى.

يقسم الغزالي في المسألة الأولى من التهافت العالم الى شيء بذاته وبتعبير برونو الى روح العالم والى ظواهر ممتدة ومقدرة في الزمان والمكان وبسبب هذا التقدير والامتداد يسوي الغزالي بين البعدين الزماني والمكاني على انهما نسبيان غير مطلقان، ولكي يحدد نسبية المكان يفترض كروية الأرض ليحدد نسبية الفوق والتحت فيقول: (والجهة التي هي «تحت» بالاضافة اليك، هي فوق، بالاضافة الى غيرك، اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفاً يحاذي أخمص قدمك، بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً هي بعينها تحت الأرض ليلاً، وهو ما هو تحت الأرض يعود الى فوق الأرض بالدور)[6].

وما يرمي اليه الغزالي من هذا المثال هو اثبات لامحدودية المكان رغم تناهيه حيث يفترض في (محك النظر) كمنهج مكمل للتهافت كروية العالم، ومن هنا يرى بانه لا يمكن تحديده لأن حده منقطعه الذي لا توجد به جهات بسبب تساوي الكرة وبساطتها[7] وقد استطاع الغزالي عن طريق لا محدودية المكان والزمان أن يصل الى القول بمثالية العالم حيث أن الأعراض المقدرة بالزمان والمكان للعالم ليس لها وجود حقيقي في مقابل الشيء بذاته، وبهذه النسبية للمكان والزمان لم تعد الأرض مركز العالم كما في التصور التقليدي بل أن العالم المشحون بالانوار أو الاشياء بذواتها المتميزة عن بعضها البعض تمثل فيه هذه

الموندات عوالم متكافئة بما لها من صور ترتد في جميعها الى الوحدة الأولى أي مسبب الأسباب وبالأحرى (نور الأنوار).

ان القول بأن المكان والزمان متناهيان ولكنهما لا محدودان كان له أكبر الأثر في ظهور نظرية كوبرنيق لقد استطاع برونو أن يفترض وجود عوالم متعددة بسبب الموندات المشحونة في العالم، والتي يتمثل كل منها كل صور العالم ويبقى الانسان الذي تجتمع فيه كل أصناف الموجودات حسب تعبير الغزالي هو النموذج الذي يفسر به تعدد العوالم المتناسقة، واذا كان ابن النفيس قد اكتشف الدورة الدموية وهي ما تبناه هارفي فيما بعد، فان لهذه الحركة ما قابلها في العالم الحسي حيث سهل تصور أن لكل عالم من العوالم المتعددة نظامه الشمسي الذي يحركه وذلك حسب تصور برونو الذي يعد باعث النهضة العلمية في الغرب.

وبفعل هذه المماثلة بين حركة الدورة الدموية بحركة العالم اللامحدود في المكان والقول بكروية الأرض، استطاع كوبرنيق أن يبرهن على حركة الأرض حيث لم تعد مركز العالم كما في التصور السابق ولم يبق أمام الأوروبيين الا التحقق من كروية الأرض عن طريق رحلة ماجلان التي بدأها عرب الأندلس.

ومجمل القول فان عصر النهضة استطاع أن يتمثل تفاصيل نظرية العقل كما وضعها الغزالي وذلك بسبب القطيعة التي أحدثها لول مع الرشدية حيث تحدد المنطلق في رد ايجاد العالم الى الكلمة التي هي الوحدة والتي تكثرت بتكثر العوالم كوحدات ينعكس في كل منها الموجودات ككل، وخير مثال على هذا الوجود المنعكس الانسان كعالم صغير حيث يجمع بين جوانحه الموجودات العقلية والحسية ولمعرفة العالم وتسخيره يحتاج الأمر الى معرفة الانسان لنفسه حتى يعرف العالم الذي هو على صورته وحتى يعرف ربه، وقد حاولت فلسفة عصر النهضة أن تجد الوسيط بين الله والعالم في المسيح عليه السلام، وهذا هو الفارق بين الغزالي وأصحاب المذهب الانساني في الفكر الأوروبي مما كان سبباً في عدم ادراك فلاسفة عصر النهضة للسببية المجردة التي رأت في الوحدات الروحية للعالم كشيء بذاته لا يمكن تحديدها الا بفعالها التي تتجلى كظواهر ترتد في نهاية الأمر الى نور الأنوار بتعبير الغزالي أو وحدة الوحدات Monus monadum بتعبير هلمونت Paptist von Helmontt ومن بعده لايبنتز G. Leibniz ورغم هذا الاهتمام بفهم الجزء من تفاصيل كتب الغزالي المضنونة، فان شمولية المذهب ككل أي فهم نظرية العقل وتطبيقاتها بما لها من اقرار وانكار لم تظهر في عصر النهضة، ومهما يكن من شيء، فان هذا الفهم المبتسر لنظرية العقل في عصر النهضة هو الطريق الموصل للفهم الحقيقي لنظرية العقل في عصر التنوير مثله في ذلك مثل فهم نظرية العقل الضروري لابن سينا في العصر الوسيط كفهم مبتسر أدى الى الفهم الكلي لهذه النظرية عند ديكارت في العصر الحديث وهذا ما سنعرفه فيما بعد.

المبحث الثالث:
نموذج إستلاب العقل التاريخي العربي

تزامن ظهور الجامعات في اوربا مع ترجمة فيتلو Vitello في القرن الثالث عشر الميلادي لموسوعة المناظر للحسن بن الهيثم.

وقد وجد اساتذة جامعة اكسفورد (المثل الاعلى للعلم في كتاب المناظر للحسن بن الهيثم) وبفضل هذا الكتاب تحدد الاتجاه التجريبي كما هو معروف في تقاليد المذهب للفلسفة الانجليزية حيث تبنت جامعة كمبردج التي ظهرت بعد اكسفورد نظريات ابن الهيثم وتدريس علم المناظر، وقد اهتم الدارسون من الانجليز في فترة مبكرة بالرياضة و الفلك العربيين من امثال كتنتنز الذي ترجم معاني القرآن ودلماتا الذي كتب عن تاريخ الاسلام وكذلك ادلارد باث A. Bath الذي يعد من اشهر مترجمي الكتب الرياضية والفلسفية في مدرسة يموند بطليطلة ويكتمل الاتجاه التجريبي في انجلترا بمعرفة مدى اثر كتاب (معيار العلم) على فرنسيس بيكون خاصة فيما يتعلق بالاوهام العارضة للنفس او ما يسميها بيكون Idolae mentis وفي مطابقته وموازاته لكتاب لوك المتعلق بالفهم البشري باجزائه الاربعة وطرق جون استيوارت ميل، اما تأسيس المنهج التجريبي فيرتد الى نقد العلية في التهافت كما في المسألة الاولى من الطبيعيات وهو ما اخذ به هيوم مع شيء من سوء الفهم ولم يضف جديدا لهذا التأسيس كما سنعرف فيما بعد، وهذا التأسيس للمنهج التجريبي هو الذي لا يزال سائدا حتى يومنا هذا في مدرسة الوضعية المنطقية، اما علاقة (معيار العلم) بكتاب لوك (في الفهم البشري) ورد لايبنتز في موسوعته المشهورة، فان ذلك ما يحتاج الى دراسة خاصة تقع خارج اطار هذا الكتاب وتبقى علاقة معيار العلم بطرق البحث عند جون استيوارت مل فهذا ما سنوضحه في مبحث الاغتراب وعلاقة

نقد العلية عند الغزالي بهيوم فسوف نوضحها في مبحث التغريب وفي مبحث الاستلاب نريد ان نوضح المطابقة بين الاوهام العارضة للنفس بين كتابي الاورجانون الجديد لبيكون ومعيار العلم للغزالي كمنهج سلبي ونقارن بين خطوات المنهج التجريبي عند بيكون وابن الهيثم بصورة مختزلة وذلك كمثال يوضح نموذج لاستلاب العقل التاريخي في عصر النهضة الاوروبية.

أ ـ المنهج السلبي عند بيكون والغزالي :

ادرك بيكون ان فلاسفة العصر الوسيط كانوا يدورون في حلقة مفرغة لاعتمادهم على القياس والجدل دون النظر في المقدمات ومعرفة صحتها من عدمها ومن ثم لا بد من معرفة المفاهيم كصور حقيقية لها ما يطابقها، والحس لوحده لا يستطيع ادراك هذه الصور واذا كان الفهم يعتمد على الحس والخيال في حصوله على هذه الصور فلا بد من ايجاد قواعد تحصن العقل او الفهم من اخطاء الحس والخيال وبالتخلص من الاخطاء نستطيع عن طريق الاستقراء تفسير الطبيعة وتسخيرها ويحصر بيكون هذه الاوهام في اربعة هي اوهام القبيلة Idola Tribus واوهام النوع البشري واوهام الكهف Idola specus واوهام السوق Idola fori واوهام المسرح Idola theatri ويسمي بيكون هذه الاوهام جميعا Idolae mentis.

ويرى ان هذه الاوهام تعطي صورا مغالطة كما في الاقيسة الجدلية التي تؤدي الى نتائج متضاربة اما الغزالي فاننا نجده يعرض لمثل هذه الاوهام في اكثر من كتاب وعلى الخصوص في (معيار العلم) (ومحك النظر) ويرد هذه الاخطاء الى ملابسات الحس والخيال رغم حاجة العقل اليهما ومن ثم لا بد من التخلص من هذه الاوهام للحصول على تصورات ومقدمات ونتائج صحيحة ويتم التخلص من هذه الاوهام بالحيلة والاحتياط[2].

اما الحيلة فتتعلق بتحديد المصطلحات المجردة عن الحس اي التصورات العقلية التي لا علاقة لها بالتصورات الحسية والخيالية واما الاحتياط فهو ما يتعلق بتحديد التصورات الحسية والتجريبية ويرد الغزالي سبب الاخطاء الى القصور في الطبع والجبلة الإنسانيين[3].

كما نجده يحدد اوهام الحس مفصولة عن اوهام الخيال ويتوسع في اوهام اللغة اما اوهام التقليد والتواتر فهي الاساس الذي اقام عليها الغزالي شكه وبناء مذهبه ومن ثم نجده يتوسع في تفصيل هذا الوهم الذي تقوم عليه النظريات ويربط بين هذه النظريات الوهمية والاوهام الاخرى أي اوهام الطبع والجبلة واللغة ويطلق مصطلح (الأوهام العارضة للنفس) على كل هذه الاوهام.

1 ـ اوهام القبيلة او اوهام الجنس:

يرد بيكون هذه الاوهام الى قصور في طبيعة النفس البشرية التي تجعل العقل اشبه بمرآة غير مستوية تنعكس فيها الاشياء بصورة ممسوخة ويتم التعميم عن طريق شهادة الحواس التي لها اخطاء متعددة، والعقل يغفل عن اخطاء هذه الحواس دون نقدها.

يتعاون الحس والخيال في اظهار علاقات الاشياء بمظهر النظام والتقدير ومرد هذا النظام والتقدير الى الزمان والمكان ومن المعروف ان الخيال يتعاون مع العقل في تحديد العلم الرياضي كعلم يقيني، ومن هنا يغري الخيال العقل في تعميم هذه الدقة الرياضية على العلوم الطبيعية فيتصور العلم الطبيعي باسره على انه ضرب من العلاقات الهندسية والحسابية، ومن هنا وقع العقل في اخطاء من الفروض والنظريات المتضاربة من القول بالحركة الدائرية او البيضاوية او المستقيمة للكواكب الى القول بالتناهي واللاتناهي الى القول بالجزء الذي لا يتجزأ من عدمه وكذلك البحث في تسلسل العلل وصولا الى العلة الاولى، ولكنه لا يبحث في العلل القريبة لمعرفة علاقاتها ونظامها ونظرا لأن صفاء العقل يتأثر بالارادة والميول، فان هذه الميول تصبغ المعرفة بصبغتها الخاصة بدل الاعتماد على التجربة والمشاهدة[4].

اما الغزالي، فاننا نجده في معيار العلم وغيره يميز بين اخطاء الحس واخطاء الخيال او ما يسميه اخطاء الوهم، واخطاء الحس كثيرة يصعب حصرها ومن بينها ان الظل الذي نراه واقفا وهو متحرك على الدوام لا يفتر وان طول الصبي في مدة النشىء غير واقف بل هو في النمو على الدوام والاستمرار ومترق الى الزيادة خفي التدريج يكل الحس عن دركه[5] وكذلك يرى البصر الكوكب في مقدار الدينار وهو اكبر من الارض وبالجملة تتعدد اخطاء الحواس بتعددها ولا تدرك دقائق الامور في الطبيعة.

اما الخيال الذي يأخذ من الحس فانه يعتمد في ادراكه للاشياء بتعددها وتباينها في الزمان والمكان واذا كان الوهم يساعد العقل في النظريات الحسابية والهندسية على هذا المنوال، ويحاول تطبيق الرياضة على الطبيعة على اعتبار تباين الصور بتباين الاشكال والمقادير ولكنه يخطىء في ذلك حيث يجتمع على سبيل المثال في جسم واحد وفي محل واحد بعض الصفات مثل الحركة والطعم واللون والرائحة، ولا يستطيع الخيال ان يتصور هذا التجمع في محل واحد ولا يقبله بل يتخيل ان (بعض ذلك مضام للبعض ومجاور له، وقدر التصاق كل واحد بالاخر في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر)[6].

واذا كان بيكون يهتم بالتخلص من اوهام الخيال بالنسبة للاستقراء في الدرجة الاولى فان الغزالي يهدف الى التخلص من هذه الاوهام في مجالي الاستقراء والقياس معا ومن هنا يرى الغزالي ان صفاء مرآة العقل من شوائب الحس والخيال يؤدي الى ادراك الصور والحقائق المجردة، ومن هنا يضع مصطلح الوهميات الصرفة[7] التي يستطيع الخيال بسببها ادراك موجود خارج حدود الزمان والمكان ولاخطاء الوهم وقع العقل في

اخطاء من النظريات المتضاربة والمتناقضة مثل القول بتناهي ولا تناهي العالم ومسألة الجوهر الفرد والحتمية من عدمها وهلم جرا حيث قال البعض بتكافؤ الادلة ورفض البعض الاخر هذا التكافؤ وقالوا بان هذا لا يدرك[8] وبالجملة فان اغاليط الوهم لا تحصى ومع هذا فان للخيال قضايا صادقة لا يمكن نكرانها كما في الحساب و الهندسة ولكن من القضايا ما هي كاذبة وتقع الاشكالية في التعميم لقضايا الرياضة على غيرها ومرد هذه الاوهام المرتبطة بالجنس البشري الى طبع الانسان وقصوره.

2 ـ اوهام الكهف (اوهام الميل النفسي) :

وهذه الاوهام ترجع الى طبائع الافراد وامزجتهم الخاصة، وتشترك التربية المنزلية والمدرسية في ترسيخ هذه الاوهام اي ان الاستعداد الفطري للفرد والعادات المكتسبة عن طريق التربية وقراءة الكتب هما العاملان الاساسيان اللذان يحددان مسار هذه الاوهام التي تعيق العقل البشري من معرفة ما هو صحيح وما هو خطأ وهي اشبه بكهف افلاطون الذي تمنع ظلمته اصحاب الكهف من رؤية نور العقل المجرد، واخطاء هذه الاوهام لا حصر لها وفي شتى المجالات ومن ثم يقتصر بيكون على ضرب امثلة تتعلق بالعلم الطبيعي الذي وضع من اجله كتابه الاورجانون ومن بين الامثلة التي يذكرها بيكون محاولة رد ارسطو للعلم الطبيعي الى منطقه الصوري، وهذا التشبث بما اكتشفه ارسطو جعله لا يرى حقيقة العلم الطبيعي الذي يعتمد على التجربة وهو ما حدث لمعاصر بيكون جلبرت التي حاول رد العلم الطبيعي الى المغناطيسية فحسب وبالجملة نجد البعض مهتم بالجزئيات دون النظر الى العلاقات الكلية وعلى العكس نجد البعض الاخر ينظر الى المجموع دون النظر فيا هو جزئي وما ينطبق على العلم الطبيعي ينطبق على العلوم الاخرى الاجتماعية والاخلاقية وغيرها.

اما الغزالي فانه على العكس من بيكون حيث انه يسهب في شرح هذا النوع من الاوهام التي ينغرس قبولها في النفس لاسباب كثيرة تعرض من اول الصبا وذلك بتكرير ذلك على الصبي وترسيخ اعتقاده وتحسين ذلك عنده[9].

ولا يقتصر الامر على التربية فحسب بل للطبائع الفردية كرقة القلب والحمية والانفة والميل النفسي ومحبة التسالم والتصالح دورها في هذا الوهم ولا يغفل الغزالي استقراء الجزئيات الكثيرة الذي يظهر منها الاقتران في اكثر الاحيان فيسبق الظن الى تعميم الملازمة على الاطلاق ومثاله في مجال الاخلاق حكم العقل بحس افشاء السلام المطلق والقبح المطلق للكذب، وبغض النظر عن التفاصيل وتقسيم هذه الاوهام عند الغزالي الى مشهورات ومقبولات ومضنونات وغيرها، فاننا نجده يؤكد على فردية هذه الاوهام التي لا ترتد الى اوهام المخيلة المشتركة، وهي في نفس الوقت ليست كاذبة كلها كما انها ليست صادقة كلها، ولكن تمييز الصحة من الخطأ يحتاج الى منهج عقلي يحرر النفس من

هذه الاوهام العائدة للميل النفسي والاكتساب، واذا كان الغزالي يتميز عن بيكون في تأسيسه للمنهج التجريبي من خلال نقده للعلية وهو ما لم يعرف الا عند هيوم فيما بعد، فاننا نجد الغزالي يحذرنا من مخالفة هذه الاوهام في تحديد القوانين القائمة على التكرار المولد للعادة والاعتقاد. هذا الاعتقاد منه ما هو محقق ومنه ما يعود الى الميل النفسي (حتى ان المرأة التي يخطبها الرجل اذا ذكر ان اسمها اسم بعض الهنود او السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم فيقاوم هذا الخيال الجمال)[10].

3 ـ اوهام السوق أو اوهام اللغة:

اخطاء اللغة التي يسميها بيكون (اوهام السوق) اكثر الاغاليط شيوعا وبسببها كثر النزاع بين الفلاسفة والمفكرين، وهي وسيلة السوفسطائيين في الدفاع عن حججهم ومرد الخطأ في اساسه الى عدم مطابقة الاسم لمعنى المسمى وعدم المطابقة يرجع هو الآخر الى سببين اساسيين هما وضع اسماء لاشياء غير موجودة اي اخطاء المصطلحات الجوفاء وخاصة ما يستعمله الفلاسفة منها واخطاء ترجع الى تعدد معنى الكلمة الواحدة والاخطاء من النوع الاول يمكن الاستغناء عنها بالاستغناء عن اللفظ وما وضع له اما اخطاء عدد المعاني للكلمة الواحدة فهي من الصعوبة بمكان، الصعوبة في تحديد المعنى وتمييزه عن غيره ويضرب بيكون مثلا بمعنى كلمة (رطب) التي تطلق على عدة معاني مثل التبريد وسرعة الانتشار بين الاجسام، وقد يوصف بها الهواء والزجاج والتراب وغيره، اما مصطلحات الفلاسفة مثل الصدفة، المحرك الاول، الاثير، وهلم جرا، فانها مصطلحات جوفاء ولا يمكن التخلص منها الا بتحديد المطابقة بين الاسم والمسمى عن طريق استقراء الطبيعة والرجوع الى حقيقة الاشياء[11].

اما الغزالي الذي عايش صراع المتكلمين حول الاسم والمسمى والتسمية فإننا نجده في كتابه (المقصد الاسنى) يتوسع في تحديد العلاقة بين الاسم المسمى ويصل الى نتائج اعم مما يصل اليها بيكون وعلى رأس هذه النتائج اكتشافه اوجه جديدة لمبدأ الهوية، ولكننا نجده في (معيار العلم) يحدد اوهام اللغة في (الاغاليط الواقعة اما من لفظ المغلط او من معنى اللفظ)[12] وذلك كما فعل بيكون في الاورجانون من بعده ويضرب الغزالي مثالا على تعدد معنى اللفظ الا وهو (النور) الذي يقصد به احيانا الضوء المبصر واحيانا اخرى العقل، وقد يكون الخطأ عن طريق الذهول عن الوقف او عن الاعراب ويضرب الغزالي امثلة متعددة خاصة من آيات القرآن لا ليوضح المطابقة بين اللفظ والمعنى بل يوضح العلاقة بين الالفاظ في تحديد المعنى، ويرى ان هذا الجنس من اخطاء اللغة (سباق الى الفهم ولا يزال الانسان مع عدم التنبه لاصله ينخدع به ويسبق الى تخيله من حيث لا يدري الى ان ينبه عليه)[13] اما موقف الغزالي من اخطاء المصطلحات فهو ما اوضحه في كتاباته كما في موقفه من فلسفة ابن سينا وارسطو من الفلك الى الطبيعيات

الى الميتافيزيقا الى الاخلاق، واذا كان بيكون قد اهتم بالاخطاء المتعلقة بالعلم الطبيعي فاننا نجد الغزالي يهتم في معيار العلم بالاخطاء المتعلقة بالفقهيات والعلوم الاجتماعية التي يضرب بها امثلته التوضيحية بصورة مكثفة وان كان لم يهمل ذكر بعض الامثلة في العلوم الاخرى.

4 ـ اوهام المسرح او اخطاء التواتر:

هذه الاوهام التي يسميها بيكون ايضا اوهام نظرية مكتسبة وليست فطرية، وتنشأ بفعل البراهين الخاطئة التي تولد اساطير من النظريات كما في نظريات الفلاسفة المتضاربة والمتعددة وخير مثال على ذلك نظريات ارسطو في العلم الطبيعي ورده الى مقولات بعينها والى براهين جدلية ورغم كثرة هذه الاخطاء في النظريات فانه يمكن ردها الى اتجاهات ثلاثة هي نظريات الفلاسفة العقليين والحسيين واصحاب الفلسفات الدينية، ان نظريات ارسطو عن النفس والجوهر وغيرها ونظريات افلاطون وسقراط والفيثاغوريين ما هي الا مجرد اوهام مثلها في ذلك مثل النظريات لاصحاب المذهب الحسي الذي يجمعون الوقائع دون النظر في العلاقات الكلية او كما فعل السوفسطائيون في نكرانهم وكذلك اصحاب المذاهب والفلاسفة المتدينون يمزجون المعرفة بخرافاتهم الدينية، ، ومن هنا لا بد من تحرير العقل من هذه الاوهام ليصبح مرآة معقولة تتراءى فيه معرفة الطبيعة على حقيقتها[14].

اما بالنسبة للغزالي فانه يحدد بداية منهجه الشكي في التخلص من التقليد، وقد اعرب عن هذا المنطلق في مطلع كتابه المنقذ من الضلال وهو ما سبقت الاشارة اليه كما في توضيحه لاخطاء تقليد الابوين، والاستاذين، وقد وقع الغزالي نفسه في شباك اخطاء الفلاسفة كما في كتابه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس) حيث انه لم يفعل شيئا سوى الاخذ بنظرية العقل السينوية بل نجده في كثير من الاحيان يستعمل عبارات ابن سينا ولكن سرعان ما انكسرت زجاجة تقليده كما في كتابه (تهافت الفلاسفة) اما في معيار العلم فانه يحدد الاخطاء التي وقع فيها اصحاب النظريات من خلال ثلاثة اتجاهات رئيسية هي نظريات المتكلمين كما في تحديدهم للنفس على انها جوهر او عرض او ما الى ذلك من نظرياتهم المتضاربة وكذلك السوفسطائيون الذين انكروا العقل وايدوا الحس على حساب العقل ومع هذا فان السوفسطائي يناظر ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر)[15].

وقام فريق من هؤلاء يدعو الى التقليد بحجة عدم الثقة في العقل الذي ادى الى الاختلاف وعدم الاتفاق (ومن هذا الجنس باطنية الزمان فانهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظار ودعوا الى بطلان نظر العقل ثم دعوا الى تقليد امامهم المعصوم)[16].

وهذه الاخطاء التي ترجع الى تقليد كبار الفلاسفة العقليين والحسيين واصحاب المذاهب الباطنية هي ما يؤرق الغزالي في تكرار دعوته للابتعاد عن التقليد وينصح بتحري الدقة بالعودة الى الفطرة الاصلية للتحرر من الاعتقاد المكتسب كما في الاعتقاد الديني عن طريق الابوين او الاعتقاد في نظريات الفلاسفة القائمة على المغالطات ولكي يتم حصر الاخطاء لا بد من المراجعة مرة او مرتين كما يفعل صاحب الحساب في حسابه، ومع هذا فان الفوارق الشخصية لا بد وان يحسب لها حسابها حيث ان البعض اسرع في ادراك الحقائق من غيره بل هناك من يعجز عن ادراك هذه الاخطاء (وكل خلق بما يسر له)[17].

ومجمل القول فان فرنسيس بيكون لم يات بجديد فيما يسمى بالمنهج السلبي سوى وضعه لمصطلحات اراد بها استلاب هذا المنهج من الغزالي دون ذكر اسمه وقد جاءت هذه المصطلحات نفسها على صورة اوهام اللغة التي يريد بيكون تحرير الفهم من مزالقها، وقد اوهمنا بالفعل عن طريق هذه المصطلحات بانه صاحب المنهج، ولا ادل على ذلك من اعتقادنا كعرب بجدة هذا المنهج وهذه الصورة من اوهام اللغة نجدها تتكرر عند كانط في عصر التنوير حيث كما سنرى يحاول ايهامنا بان (نقد العقل المحض) ونظريته عن العقل المجرد من اكتشافاته. واذا كان معاصره ابرهارد قد انتقد فلسفة كانط بانها ليست جديدة فانه لم يوضح هو او كانط نفسه مصدر نظرية نقد العقل المحض ونعني به (تهافت الفلاسفة)، وقد استطاع بيكون بمنهج الاستلاب ان يمهد لديكارت من بعده باتباع منهج التغريب للعقل التاريخي العربي الذي اعتمد فيه على الفهم الشمولي لنظرية العقل عند ابن سينا مع تغريب هذا العقل بتركيبه مع نظريات ابن الهيثم والغزالي والاشاعرة في المنهج والعلم الطبيعي ويأخذ بمبحث وجود الله ونظرية المعرفة كما عند ابن سينا وهذا التغريب هو الذي اعتمدت عليه الفلسفة الاوربية الحديثة من ديكارت الى هيجل، ولكن بيكون هو الذي مهد ايضا للتغريب عن طريق التركيب فبينما يعتمد في منهجه السلبي على معيار العلم نجده يتجه في تحديد خطوات المنهج الى كتاب (المناظر) لابن الهيثم، وهو الكتاب الذي كان له الدور الاكبر في تحديد الاتجاه نحو الفلسفة التجريبية في انجلترا كما سبقت الاشارة الى ذلك.

ب ـ خطوات المنهج التجريبي بين بيكون وابن الهيثم:

يعد ابن الهيثم مؤسس العلم التجريبي الحديث بما له من تقنية، وهو ما اكدت عليه الدراسات الحديثة [18] ويكفي ان نشير إلى النص الذي اوردناه في مبحث المنهج التجريبي[19] الذي يتلخص في تحديد خطوات هذا المنهج على النحو التالي:

1 ـ النظر في الفروض المسبقة للعلم التجريبي التي تقوم على اساسها مبادىء ومقدمات، ولا يسلم ابن الهيثم بهذه الفروض المسبقة كنظريات ولا يريد في نفس الوقت رفضها قبل

التحقق منها حيث يقول (نستأنف النظر في مبادئه ومقدماته) اي مبادىء ومقدمات العلم التجريبي.

2 ـ يحدد منهج النظر في الفروض عن طريق الاستقراء كما في قوله (نبتدىء بالاستقراء) ويصف خطوات هذا الاستقراء بصورة اجمالية في (تصفح المبصرات) اي عن طريق الملاحظة والمشاهدة وتحديد (خواص الجزئيات) وهو ما يحتاج الى تنوع التجارب التي تؤدي الى تحديد هذه الخواص عن طريق الحذف ويستعمل للحذف مصطلح الاصوليين اي السبر ويقرن بينه وبين التجربة، كما في قوله المتكرر (السبر والاعتبار)[20].

ولا يقف بهذا الاستقراء عند تحديد الخواص كصورة جزئية بل يريد ان يحدد الصور الجزئية والقوانين الكلية وذلك عن طريق ما يسميه بالالتقاط او ما يسميه الغزالي بالاقتناص ومن بعده بيكون، وهذا الاقتناص لا يتم الا بنقد الاحساس وتكرار التجارب لمعرفة ما هو مطرد من عدمه ويحمل هذه الخطوات لتحديد الصور الجزئية والكلية حسب تعبيره بقوله: (ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الابصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس).

3 ـ يتخذ ابن الهيثم من جمع النتائج الاولية عن طريق الاستقراء مرقاة لتطوير البحث (ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب) وما يعنيه بالتريث هو تطبيق المنهج الرياضي على العلوم التجريبية ليصل الى تحديد القوانين الطبيعية وللتدريج والترتيب علاقة بوظيفة العقل كما يفهمها ابن الهيثم التي تتمثل في المقارنة وهو المنهج الذي اعتمد عليه ديكارت فيما بعد.

4 ـ عن طريق الاستقصاء في البحث ووضع المعايير يصل ابن الهيثم الى نقد الفروض وذلك عن طريق التحرّي في سائر ما نميزه وننتقده اي حذف ما يجب حذفه من الفروض السابقة وتمييز النتائج الجديدة او ما ثبت صحته من الفروض السابقة عن طريق البحث العلمي.

5 ـ ولا يكتفي ابن الهيثم بمجرد نقد الفروض عن طريق التحرّي فحسب بل يشير الى التحفظ من الغلط في النتائج ويطبق هذا التحفظ في الاحصاء والمراجعة.

6 ـ يشترط لتحقق المنهج الاستقرائي التخلص من الاوهام العارضة للنفس ايا كانت هذه الاوهام فطرية او مكتسبة حيث يقول: (ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرّى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الهوى) وقد سبق ان اوضحنا هذه الاوهام عند كل من بيكون والغزالي.

ولسنا هنا بصدد توضيح منهج ابن الهيثم في شموليته وتفاصيله كما في تطبيقه خاصة في موسوعة (المناظر) المكونة من سبعة اجزاء ضخمة والتي لم يحقق منها بعد الا الجزء الاول، وفي نفس الوقت لا نريد ان نحصر هذا المنهج في خطوات الاستقراء الاولية، ولكن ما يهمنا في هذا المقام توضيح كيفية الاستلاب لجزء من هذا المنهج فيما يسمى

بالمنهج الايجابي عند فرنسيس بيكون والذي يتلخص في قوائم الحضور والغياب والتدرج للاستقراء وهو ما يتعلق بالنقطة الثانية وجزء من النقطة الثالثة لمنهج ابن الهيثم كما اوجزناه وهذا ما نريد مقارنته من الناحية التطبيقية كما عند كليهما.

1 ـ قائمة الحضور:

قصد بيكون بمنهجه الاستقرائي اثبات الصفات الجوهرية لطبيعة الاشياء ولاثبات صفة جوهرية بعينها يضع قائمة من الوقائع المتشابهة والتي تتكرر فيها هذه الصفة مع محاولة حصر جميع او أغلب النماذج التي توجد فيها هذه الظاهرة بحيث تكون هذه الامثلة متعددة ومتنوعة وقد حاول ان يطبق هذا المنهج لاثبات وجود ظاهرة الحرارة وصورها على سبع وعشرين حالة ابتداء من اشعة الشمس في الصيف ومنتصف النهار الى درجة التجمد ورياح الشمال شديدة البرودة[21].

ومن المرجح ان بيكون يبحث في صورة الحرارة لمثال يوازي الصورة الجوهرية للضوء عند ابن الهيثم حيث يفترض هذه الصورة في الخطوط المتوهمة اي الخطوط المستقيمة ويحدد هذا الفرض على النحو التالي: (الخطوط المتوهمة التي يمتد عليه الضوء هي التي تسمى شعاعا وهي صورة جوهرية للضوء)[22] ويحاول ابن الهيثم توضيح هذه الصورة من خلال الامثلة المتنوعة كما في الانعكاس والانعطاف والانكسار الضوئي ومن خلال الامثلة المتعددة من انعكاس الضوء على السطوح المستوية والمخروطية والكرية والاسطوانية الى الانعطاف الضوئي من الهواء الى الزجاج وبالعكس ومن الماء في الهواء وبالعكس وهلم جرا.

ولا يقف الامر عند هذا الحد بل يضع ابن الهيثم مجموعة من الاضوء المتفرقة وهو ما يوازي قوائم بيكون وذلك في مواجهة ثقب واحد تمر منه هذه الاضواء لتظهر هذه الاضواء على الجسم المقابل في صورة خطوط مستقيمة حسب الجهة المقابلة دون امتزاج او اختلاط، فيقول بهذا الصدد: (اذا كان في موضع واحد عدة سرج في امكنة متفرقة، وكانت جميعها مقابلة الثقب واحد، وكان ذلك الثقب ينفذ الى مكان مظلم، وكان مقابل ذلك الثقب في المكان المظلم جدار او قوبل الثقب بجسم كثيف، فان اضواء تلك السرج تظهر على ذلك الجسم في ذلك الجدار متفرقة وبعدد تلك السرج وكل واحد منها مقابل لسراج من السرج على السمت المستقيم الذي يمر بالثقب)[23].

ولا يقتصر الامر على تجربة واحدة ومرور قائمة الاضواء من ثقب واحد بل يمكن اثبات هذه الصورة للضوء من خلال فتحة طولية (وذلك بان يعتبر المعتبر بيتا من البيوت في ليل مظلم ويكون على البيت باب من مصراعين ويحضر عدة من السرج ويجعلها مقابلة للباب ومتفرقة، ويدخل المعتبر الى داخل البيت ويرد الباب ويفرج بين المصراعين ويفتح منها مقدارا يسيرا ثم يتأمل حائط البيت المقابل للباب فانه يجد عليه اضواء متفرقة

بعدد تلك السرج قد دخلت من فرجة الباب كل واحد منها مقابل لسراج من تلك السرج)[24].

وهكذا يمضي ابن الهيثم في تنويع تجاربه ليثبت صورة الضوء رغم ما لها من تقاطع وموازاة واختلاف في الوضع فهي متمايزة بما لها من خطوط مستقيمة ولا تمتزج في الهواء الذي تمر به ويعبر عن هذه النتيجة بقوله: (فالاضواء اذن ليس تمتزج في الهواء بل كل واحد منها يمتد على سموت مستقيمة ويتميز بالسموت التي يمتد عليها وتكون السموت التي تمتد عليها الاضواء المتفرقة متقاطعة ومتوازية ومختلفة الوضع كل واحد من الاضواء تمتد صورته على جميع تلك السموت التي تصح ان تمتد منه في ذلك الهواء ومع ذلك فلا تمتزج في الهواء ولا ينصبغ الهواء بها وانما تنفذ في شفيفه فقط والهواء مع ذلك حافظ لصورته)[25].

وهذه الدقة في اثبات صورة الضوء المعتمدة على تنوع التجارب والامثلة لا نجدها عند بيكون في اثباته لصورة الحرارة بل نجده يقتصر على ذكر الامثلة والنماذج التي توجد بها صورة الحرارة وبعبارة اوضح لم يصل بيكون لتحديد صورة الحرارة بقدر ما وصل الى اثبات وجودها في الظواهر والفرق بين معرفة وجود الشيء ومعرفة صورته الجوهرية هو الفرق بين الاجابة عن السؤال هل؟ والسؤال ما؟ ولا نريد ان نجزم بان الخطأ الذي وقع فيه بيكون يرتد الى عدم معرفته للفرق بين الصورة ووجودها بل نلتمس له العذر في اختياره للمثال نفسه اي صورة الحرارة.

2 ـ قائمة الغياب:

يحاول فرنسيس بيكون في هذه القائمة مقابلة صور الحرارة الموجودة في قائمة الحضور بدراسة حالات مشابهة لها تختفي فيها تلك الصورة بحيث تشترك الحالتان المتقابلتان (في جميع الظروف ما عدا ظرفاً واحداً، وهي أن الطبيعة، أي الصفة النوعية تكون موجودة في أحداها وغير موجودة في الأخرى)[26].

وهنا يصطدم بيكون بصعوبات متعددة من بينها عدم القدرة على حصر الحالات التي تختفي فيها صورة الحرارة ومثل هذه الحالات يصفها باللاتناهي، كما نجده في قائمة الحضور للحرارة رقم (6) في كل لهب لا يستطيع أن يحدد بدقة لهباً مغايراً لا توجد به حرارة وكذلك في القائمة رقم (16) المتعلقة بتولد الحرارة عن الاحتكاك كحضور من عدمه كغياب وهلم جرا[27].

أما بالنسبة لابن الهيثم الذي يريد أن يحدد صورة الضوء في قانون عام، فان الأمر مختلف حيث يسهل عليه مقابلة حضور الصفة بغيابها من خلال مثال السرج السابق، حيث (اذا ستر واحد من السرج بطل من الأضواء التي في الموضع المظلم الضوء الذي كان يقابل ذلك السراج... وأي سراج من تلك السرج يستر بطل من الموضع الضوء

الذي كان يقابل ذلك السراج الذي ستر فقط)[28] وهذا النموذج من المقابلة بين الحضور والغياب للضوء المقابل لدليل قاطع على أن صورة الأضواء تتحدد في الخطوط المستقيمة التي لا تمتزج بسبب الهواء أو الأجسام المشعة واذا كان التحديد التام حسب تعريف ابن سينا يقتضي الاحاطة لصور الاثبات والنفي فان قائمة حضور أضواء السرج ثبتت الصورة النوعية للضوء وقائمة الغياب ثبتت عن طريق التجربة المقارنة هذه الصورة بدون ريب أو شك في ذلك، ويمكن التأكد من ذلك في الحالات المشابهة الأخرى كما فعل ابن الهيثم في تجاربه بالنسبة للألوان المصاحبة للأضواء ويطبق ابن الهيثم قائمة الغياب على ظاهرة بعينها وحسب تعبيره على صورة الأضواء وهذا ما عناه أيضاً بيكون بالنسبة لقائمة الغياب.

3 ـ قائمة التدرج:

يحاول بيكون حصر صور الحرارة المختلفة من خلال دراسته لاحدى وأربعين حالة مبتدئاً بالاجسام الصلبة التي تكاد تعادل حرارتها درجة الصفر ومنتهياً بانتقال الحرارة الى الشعور والاحساس في الانسان وفي هذه القائمة كما في القائمتين السابقتين لم يستطع بيكون تحديد كل الصور للحرارة تحديداً علمياً مع ذكره لبعض الأمثلة غير العلمية، كما يعترف هو بنفسه أن قوائمه لا تؤدي الى نتائج كافية تحدد الصفات الجوهرية تحديداً كافياً، وهذا ما أكدت عليه أيضاً (ستبنج) في مقدمتها عن المنطق الحديث، ولعل من أهم ايجابيات هذه القائمة هو محاولة ادراك ظاهرة التغير للموضوع الواحد بحكم تغاير الكيفيات التي تؤدي الى اختلاف درجات الحرارة[29].

أما ابن الهيثم فاننا نجده يواصل توضيحه لصور الضوء المتدرجة في القوة والضعف ويوضح هذا التدرج بصور الألوان المقرونة مع صور الضوء حيث يقول بهذا الصدد: (تبين بالاستقراء أن صور الألوان تكون أبداً أضعف من الألوان نفسها وكلما بعدت الصور عن مبدأها ازدادت ضعفاً وكذلك صور الأضواء تكون أضعف من الأضواء نفسها وكلما بعدت ازدادت ضعفاً... وقد تبين أيضاً بالاستقراء أن الألوان القوية اذا كانت في مواضع مظلمة وكانت الأضواء التي عليها يسيرة جداً، فان تلك الألوان تظهر مظلمة ولا تتميز للبصر واذا كانت في مواضع مضيئة وكانت الأضواء التي عليها قوية ظهرت الألوان وتميزت للبصر، وكذلك الأجسام المشفة المتلونة فاذا أشرق عليها الضوء فانه اذا كان الضوء قوياً ظهرت ألوانها من ورائها على الأجسام المقابلة لها واذا كان الضوء ضعيفاً ظهر من ورائها اضلال فقط. فاذا نظر الناظر الى جسم من الأجسام الكثيفة التي قد أشرقت عليها صورة من صور الألوان فانه يدرك تلك الصورة من صورة ثانية ترد اليه من تلك الصورة وتكون هذه الصورة الثانية أضعف من الصورة الأولى التي على ذلك الجسم والصورة الأولى أضعف من اللون بعينه...)[30].

ومما لا شك فيه ان قائمة تدرج صور الحرارة عند بيكون التي تبدأ بالظاهرة نفسها وتنتهي بالاحساس ما هي الا محاولة موازية لاثبات تدرج صور الضوء واللون عند ابن الهيثم التي تبدأ بالظاهرة وتنتهي بصورة الضوء واللون كاحساس وما يتميز به ابن الهيثم عن بيكون هو القدرة على الترتيب والمقارنة ووضع الشروط اللازمة كضرورة حركة الضوء في الزمان أياً كانت هذه الحركة في الزمان الواحد أو الزمان المتصل مع توضيحه لضعف البصر في قدرته على ادراك هذه الحركة[31].

4 ـ الحذف:

سبقت الاشارة الى أن ابن الهيثم يجمع بين الحذف والتجربة (السبر والاعتبار) وفي النص الذي اعتمدناه كأساس لمنهج ابن الهيثم نجده يربط قائمة التدرج ونقد الفروض والاحصاء من أجل الوصول الى نتائج يقينية وذلك كما في قوله (... ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج ولو عدنا الى النموذج السابق أي اثبات حركة جمع الأضواء على خطوط مستقيمة نجده ينتقد الفرض القائل بأن هذا الامتداد: (خاصة تخص الأجسام المشفة)[32] موضحاً بأن هذا الفرض (يفسد عند السبر والاعتبار)[33] بمعنى الحذف والتجربة وقد أثبت ذلك عن طريق عدة تجارب والتي من بينها مقارنة مسار الضوء في هواء به غبار وفي مسار آخر لا يوجد به غبار من خلال ثقب يصل الى أرضية حجرة أو حائط مقابل فانه يوضع عمود مستقيم في كل من المسارين نجد الضوء يمتد على استقامة العمود في كل حالة من هاتين الحالتين)[34].

وهكذا يستقصى ابن الهيثم جميع صور الضوء التي امكنه الحصول عليها من الكواكب والقمر والشمس وعن طريق التجربة والحذف استطاع أن يثبت هذه الصورة الضوئية مستنداً الى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية[35].

ومثل هذا النقد للفروض عن طريق الحذف هو ما دعى اليه فرنسيس بيكون لاثبات الصفة النوعية للحرارة وكما يميز ابن الهيثم بين الصفة الجوهرية للضوء والصفة العرضية يميز أيضاً بيكون بين الصفة الجوهر للحرارة والصفة العرضية وكلاهما يعتمدان في الواقع على منهج السبر عند الأصوليين والجدير بالذكر أن علماء الأصول اهتموا بمبحث الصفات كعلل أي تحديد القوانين بتحديد الصفات والأسباب وعدم التوقف عند حدود الصفات الجوهرية فحسب وهذا المنهج هو ما سنتعرض اليه في مقارنتنا لطرق جون استيوارت ميل بالطرق التي يأخذ بها الغزالي في معيار العلم بصدد الاستقراء في كتابه معيار العلم وسنعقد هذه المقارنة في بداية مبحث اغتراب العقل التاريخي في الجزء المكمل لهذا الكتاب.

5 ـ الامارات:

يضيف كل من ابن الهيثم وفرنسيس بيكون الى الطرق الاستقرائية السابقة عوامل أخرى مساعدة تتمثل في الادراك المفاجىء السريع للظاهرة (حتى يحسب المرء أن الادراك فعل لا يستغرق زماناً)[36] واذا كان ابن الهيثم قد أخذ منهج الامارات من علماء أصول الفقه فانه ربطه بنظريته في (ملكة التميين) التي من وظائفها اصدار الحكم الجزئي عن طريق المقارنة وكل ما فعله بيكون هو محاولة التوسع في توضيح هذه الامارات وردها الى قوائم الاستقراء الثلاث كما في تحديده للامارات المميزة من خلال سبع وعشرين حالة، واذا كان بيكون يعرف هذه الامارات على انها حالات تظهر بصورة مفاجئة على النحو الذي نجده عند ابن الهيثم فانه لم يحاول رد ادراك هذه الامارات الى ملكة التمييز كما عند ابن الهيثم.

6 ـ القياس الاستقرائي أو التمثيلي:

التمثيل هو عبارة عن (حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار الغائب بالشاهد)[37] أما القياس الاستقرائي فهو عبارة عن (حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد)[38] وفي كلا الحكمين نعتمد على المعنى الكلي المشترك ويكتفي ابن الهيثم في التمثيل بادراك امارة أو علامة تميز صورة الظاهرة الحاضرة على غرار الصورة التي أدركها من قبل ولا تحتاج قوة التميز في ادراكها للامارة لأن (تقيس بترتيب وتأليف وبتكرير المقدمات)[39].

وعلى العكس فان القياس الاستقرائي (يحتاج الى أعمال نظر وتفقد واستقراء جميع المعاني أو أكثرها)[40].

واستقراء جميع المعاني هو الاستقراء التام وهو منهج الاحصاء والمراجعة الذي يحتاج اليه ابن الهيثم لتحقق (التحفظ من الغلط في النتائج) أما تصفح الجزئيات الكثيرة فهو الاستقراء الناقص الذي يتحقق فيه الحكم العام كقانون كلي عن طريق تكرار ادراك الظواهر المتشابهة وكلما تكررت الظواهر بتكرار التجارب المتواترة كلما تعود الانسان على ترسيخ الحكم العقلي بقياس لاشعوري (لدرجة انه لا يحس بأنه يقيس ويميز)[41].

وهذا القياس الاستقرائي القائم على التكرار والتعود والترسيخ الذي يأخذه ابن الهيثم من الأصوليين والكلاميين لا نجده عند فرنسيس بيكون بل يتحدث عن الاستقراء بصورة عامة أما الغزالي فانه في مرحلة متأخرة من ابن الهيثم يكتشف الأساس للمنهج الاستقرائي الذي يتميز فيه القياس الاستقرائي عن القياس المنطقي وقد تم له هذا الاكتشاف عن طريق فصله لمبدأ الهوية عن مبدأ السبب الكافي وكذلك عن طريق اكتشافه لشيء بذاته وهذا التأسيس للمنهج التجريبي هو ما سنعرفه في مبحث التغريب المتعلق بنقد العلية عند كل من هيوم والغزالي في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

واذا كان الغزالي يؤسس الاستقراء من خلال هذه العلية، فان تأسيس القياس الاستقرائي يرتد في اصوله الى نظرية جابر بن حيان (الانموذج) بمعنى الوصول الى الحكم الكلي من الجزئي وقد استطاع ابن الهيثم أن يستخرج من هذا النموذج قانون الثبات حيث يرى أن طبيعة صغار الأجزاء وكبارها واحدة ما دامت حافظة لصورتها فالخاصة التي تخص طبيعتها تكون في كل جزء منها صغر أو كبر ما دام على طبيعته وحافظاً لصورته[42].

ويكتشف ابن الهيثم عن طريق هذا القانون ثبات الطاقة أو ما يسميه (قوة الحركة) وقانون الممانعة والانعكاس وغيره وترتد نظريات ابن الهيثم في مجملها الى تصوره عن الوحدة بين المكان والمتمكن بل الى عدم فصله بين الطاقة والمادة، مما جعله يفسر قوانين الطبيعة تفسيراً ميكانيكياً حتمياً يعتمد على الرياضة التطبيقية، أما فرنسيس بيكون فرغم تأكيده على المنهج الاستقرائي، فاننا لا نجده يضع نظرية يفسر بها انتقال الحكم من الجزئي الى الكلي بصورة واضحة وكذلك الأمر فيما يتعلق بترسيخ القوانين الطبيعة.

تعقيب عام:

تميزت هذه الدراسة بكشف النقاب عن حقيقة العقل التاريخي العربي ولو بصورة مختزلة وذلك بما لهذا العقل من وحدات أساسية كوحدة الفهم والوحدة المتسامية ووحدة العقل التجريبي والسامي، وبما لهذه الوحدات من مناهج للبحث كالمنهج التجريبي والجدلي ومنهج العلوم الانسانية والمنطق المتعالي والمنطق الرياضي، وبما صاحب هذه الوحدات العقلية ومناهجها من تأسيس للعلوم والنظريات وبما لهذه العلوم من تطوير وتنميط وتحديد لمسار فعل العقل الانساني حتى يومنا هذا.

وبحكم انتقال الحضارة من مكان الى مكان ومن قوم الى قوم، انتقل العقل العربي المكتوب من الشرق الى الغرب وبحكم أوهام الزمان المصاحبة للمركزية الغربية تم توظيف فعل هذا العقل في صورة تبني واستيعاب وتمثل واستلاب وتغريب فاغتراب، بل بلغ الأمر مداه حينما بدأ الغرب المعاصر في توظيف هذا التغييب والتغريب بأحداث قطيعة بين العربي وانسانيته في تقنين حركة تاريخية وتطبيعها وكأن قوانين هذا الانسان جزء من قوانين الطبيعة، وما تهدف اليه هذه الدراسة ليس مجرد الوقوف عند الاظهار، بل الأهم هو بعث روح التنبه في الأمة العربية كي تدرك مسئوليتها في اعادة بناء الحضارة الانسانية من جديد وتجاوز الحضارة المعاصرة خاصة اذا ما علمنا أن حضارة اليوم كما في علومها ومعارفها وتطبيقاتها وتحليلاتها وتركيباتها ونقدها ومناهجها لم تخرج عن حدود حركة دائرة العقل السامي الجدلية وقطر الفهم وسرابه، الا في التفاصيل على اعتبار أن الانسان كائن زماني.

ان فعل انبعاث روح التنبه كعمل قصدي لا يتحقق الا بمنهجية محكمة ومقننة تحول الذرية في العقلية العربية الى فعل مكمم والانغلاق الى تكيف والسلبية الى علائق متناسبة

ومتناسقة والانفصام الى مطابقة بين هذا العقل وزمانه لاظهار الفعل العربي على حقيقته، وتحقق هويته، واذا كانت وحدة العقل العربي في أقصى درجاتها قد أدركت هويتها في التطابق والتداخل والكثرة في الوحدة، فان الضرورة العقلية تقتضي رد الوجود العربي في تطابقه وتداخله وكثرته الى كنهه الأصلي السامي الا وهو الوحدة العربية وما سبب التجزئة في الوعي والواقع الا سوء فهم لمعاني هذه الهوية في تطابقها وتداخلها وكثرتها ولا يتم التخلص من هذه الأوهام الا بفعل العقل الذي يحول الصراع السلبي المدمر الى صراع ايجابي بناء فتتحول كثرة المذاهب الباطنية في عالم الأفكار الى مدارس فكرية نقدية متنوعة تتحد وتتوحد بفعل الترقي من الأخس الى الأفضل ومن الادنى الى الأعلى وتتحول الحزبية في عالم السياسة الى بناء هيكلية التقدم ومدنيته على أساس المطابقة بين الفرد والأمة ولا تتم هذه المطابقة الا بالغاء تأليه الانسان واستعباده لأخيه وذلك بفعل توجيه القوانين الانسانية للسيطرة على قوانين الطبيعة وتحويلها في صورتها الصناعية والتقنية الى مدنية، أما سلبيات التداخل في العقائد فمردها الى الأوهام المخالطة لفطرة الانسان في انسانيته كنطق، اليست البلاد العربية هي مهبط الوحي والأديان ومن ثم فهي في وجودها الأصلي مسئولة عن انتشار ما تولد عن هذا الهبوط بانتشار الانسان في الزمان والمكان، واذا كان لوهمي الزمان والمكان فعلها في مسخ الانسانية وذلك كما في نظرية شعب الله المختار وظهور النزعة العرقية في الوجود الغربي قديمة وحديثة وترسيخ هذه العرقية في المركزية الغربية المعاصرة، فانه لا يتم التخلص من فعل هذه الأوهام بما لها من نفاذ من الخارج الى الداخل ومن هدم الداخل من الداخل لا يتم التخلص من هذا التداخل السلبي الا **بتعليق الحكم** عليه والعودة الى فطرة الانسانية في أصلها ايماناً بوحدة النوع البشري في أصله ومصيره وعلى هذا الاستواء والمساواة نحرر فعلنا الانساني كنطق في فعله العملي والنظري واذا كانت اللغة العربية هي وعاء النطق الممتد فعله في الزمان فان وحدة الوجود الثقافي العربي تجاوز كل الأوهام بما للزمان والمكان العربيين من وحدة، ولا ضرر ولا ضرار من نوع المعتقدات المتداخلة في وحدة الوجود الثقافي.

ولنبدأ بعد هذا التعليق بنقد العقل التاريخي وتصفيته من السلبيات وذلك على المستويين النظري والعملي لمعرفة كنه الحضارة المعاصرة وتجاوزها، واذا كانت هذه الحضارة قد أحدثت قطيعة مع الفكر الشرقي واليوناني القديمين منذ القرن السابع عشر، فان هذا المنهج هو الذي اتبعناه في تحديد مسار هذه الدراسة ابتداء من رد العقل التاريخي الجديد الى أصوله العربية وذلك ابتعاداً عن التفاصيل التي أوهمتنا في الماضي على أن أصول هذا العقل يونانية كما يدعى الاستشراق، وقد توقفنا في هذا الجزء الأول عند حدود ظهور هذا العقل العربي الجديد وذكر ملامحه في صورة نماذج وانتقلنا مسرعين الى ذكر نماذج تبنيه واستيعابه في الفكر الأوروبي الوسيط ومنه الى توضيح

نماذج تمثله واستلابه في عصر النهضة.

واذا كنا في كتابنا (مواقف ومقاصد) قد أوضحنا بعض مظاهر التغريب للعقل التاريخي العربي في الفكر الحديث خاصة فيما يتعلق بتغريب (نقد العقل المحض) لكتاب (تهافت الفلاسفة)، فاننا نعمد في الجزء الثاني من هذه الدراسة الى توضيح التغريب والاغتراب للعقل التاريخي العربي كوحدة واحدة من بداية القرن السابع عشر الميلادي وذلك فيما يخص تغريب الأنا المنطقية من المذهب السينوي الى المذهب الديكارتي. ونظراً لكثافة المادة ولعدم الميل الى التجزئة، فانه لم يبق أمامنا إلا اتباع منهج النمذجة والاختصار، على أمل أن تتكاثف الجهود العربية اللاحقة للمزيد في التحليل والتركيب من أجل البناء واعادة الدورة الحضارية العربية المرتقبة.

هوامش الجزء الأول من الكتاب

الوحدة الأولى:

1 ـ انظر الغزالي: معيار العلم ص185 المطبعة العربية بمصر 1346هـ 1927م.

2 ـ نفس المصدر ص 184.

3 ـ راجع الحارث ابن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص 208، وما بعدها دار الفكر 1391هـ 1971م.

4 ـ راجع نفس المصدر ص 288.

5 ـ انظر الغزالي: محك النظر في المنطق ص22 المطبعة الأدبية بمصر بدون تاريخ.

6 ـ قارن الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص136 منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر بيروت بدون تاريخ.

7 ـ نفس المصدر ص 132.

8 ـ سورة الاعلى آية 13.

9 ـ يعترف الاكويني بأنه أخذ هذه النظرية من (تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد) المقالة العاشرة 1981، واذاكان توما الاكويني قد وظف هذه النظرية في اللاهوت المسيحي واثبات عقيدة التثليث، فان كانط أقام عليها نظريته في المنطق المتعالي.

10 ـ قارن بهذا الصدد اطروحة سالم مصطفى قريض: نظرية الأحوال (الترنسندنتاليا) وتطور مناهج البحث جامعة الفاتح 1984م.

11 ـ قارن الغزالي: محك النظر ص106 (ولا تظنن ان منكر الحال يقدر على حد شيء البته...) وهو ما يكرره في مقدمة المستصفى.

12 ـ يشير الغزالي في معيار العلم الى (أن تحقيق معنى الكلي... أغمض ما يدرك وأهم ما يطلب اذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعاني) ص218.

ويذكر من هذه المعاني: (الوحدة والكثرة ـ النفي والاثبات ـ الخاص والعام ـ القوة والفعل) ويحدد لهذا المعنى الكلي وجهان: ما هو مشروط أي كمقولة وما هو موجود في الخارج، ويوضح مشكلة المطابقة بين المقولة التي في الاذهان لما بالاعيان، ويرد سبب ظهور نظرية الأحوال الى الاعتقاد بوجود المعنى الكلي كشيء ثابت في الذهن ولا وجود له في الخارج، ولا أدل على ذلك من اشتراك الألوان كالأسود والأبيض والأزرق في اللونية وتفترق هذه الألوان في تميزها عن بعضها البعض، ويشير الى الصراع بين مثبتي الأحوال ومنكريها، بينما يميل هو الى الأخذ بالمذهب الأسمي، وفي التهافت يولد من هذه المقولات الثنائية مقولة ثالثة مثل توليد الجملة عن الكثرة والوحدة والتحديد عن النفي والاثبات ولكنه يوظف هذه الكليات في الميتافيزيقا توظيفاً جدلياً في المسألة الأولى دون أن يحددها الا في صورة تطبيقات لأن التحديد نفسه يتعارض والجدل الميتافيزيقي ويكرر هذه المقولات الأثنتي عشرة في المسائل الميتافيزيقية من المسألة الخامسة الى المسألة السادسة عشرة، وأما كانط، فاننا نجده يأخذ بهذه الكليات كمقولات للعلم الطبيعي على الترتيب مطبقاً عليها تصور أصحاب الأحوال كمنطق متعالي وهذا ما سنوضحه في مبحث التغريب.

13 ـ يناقش الغزالي مسألة الأوهام بصورة مختصرة في شكه الوارد في مطلع المنقذ من الضلال ويفصل القول بخصوص هذه الأوهام في معيار العلم ومحك النظر وغيرها وهذا ما سنعرفه فيما بعد حينما نقارن بين الغزالي وفرنسيس بيكون.

14 ـ المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص204.

15 ـ صورة الزمر آية 9.

16 ـ المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص205.

17 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

18 ـ نفس المصدر ص 204.

19 ـ نفس المصدر ص 209.

20 ـ نفس المصدر ص 205.

21 ـ قارن الغزالي: المعارف العقلية ص22 دار الفكر سنة 1963م.

22 ـ نفس المصدر ص 27 وما بعدها.

23 ـ نفس المصدر ص 22.

24 ـ قارن الغزالي: القصور العوالي ـ المضنون به على غير أهله.

المبحث الأول:

1 ـ ابن سينا لباب الاشارات ـ النمط الثالث في النفس الأرضية والسماوية ـ القسم الأول في البحث عن ماهية جوهرية النفس.

2 ـ ابن سينا الشفاء ص 363 طبعة طهران.

3 ـ ما يعنيه ديكارت بقوله (أنا أفكر اذن أنا موجود) هو المطابقة بين العقل وتعقله لذاته أي المطابقة بين ماهية العقل ووجوده، وهذه المطابقة هي المنطلق الذي يتخذ منه كل من ابن سينا وديكارت لبناء مذهبيهما في المعرفة والوجود ولا فرق بينهما الا في العبارات.

4 ـ ابن سينا: الشفاء ص 281 وما بعدها.

5 ـ ابن سينا: التعليقات ص 161 الهيئة المصرية للكتاب 1973 م.

6 ـ راجع مقارنة (فورلاني Forlani) ابن سينا وأنا أفكر اذن أنا موجود Avicenna: Il cogito, ergo sum de cartesio مجلة اسلاميكا Islamica المجلد الثالث الكراسة الأولى ص 53–72 ليبزج سنة 1927 م.

7 ـ ابن سينا: لباب الاشارات ـ النمط الثالث في النفس الأرضية والسماوية ـ القسم الأول.

8 ـ ابن سيناء: التعليقات ص 79.

9 ـ ابن سينا: الشفاء، الالهيات.

10 ـ نفس المصدر.

11 ـ نفس المصدر.

12 ـ ابن سينا النجاة ص 115 الطبعة الثانية للكردي سنة 1938 م.

13 ـ ابن سينا الاشارات والتنبيهات ـ القسم الثاني ص 245 ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثانية.

14 ـ جامع البدائع ص 16 ـ مطبعة السعادة بمصر سنة 1917 م.

15 ـ قارن محمد ياسين عريبي: مواقف ومقاصد في الفكر الاسلامي المقارن ص 49 الدار العربية للكتاب سنة 1982 م.

16 ـ جامع البدائع ص 16.

17 ـ ابن سينا التعليقات ص 150.

18 ـ نفس المصدر ص 132 وما بعدها.

المبحث الثاني:

1 ـ مبادىء الفلسفة القديمة: عيون المسائل في المنطق ومبادىء الفلسفة للفارابي ص 4 المكتبة السلفية مطبعة المؤيد القاهرة 1328 هـ – 1910 م.

2 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

3 ـ ابن سينا التعليقات ص 150.

4 ـ ابن سينا الاشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث ص 54.

5 ـ محمد فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ج 1 ص 32 طهران 1966 م.

6 ـ الفارابي: المدينة الفاضلة ص 14 ـ مطبعة حجازي القاهرة سنة 1944 م.

7 ـ ابن سينا: التعليقات ص 62.

8 ـ سورة 41 آية 53.

9 ـ ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث ص 55.

10 ـ راجع ابن سينا ص 257. حيث يصف المتكلمين القائلين بالحدوث الزماني (بالمعطلة لأنهم عطلوا فعل الله في الأزل بل هذا التعطيل نفسه يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة أو انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان).

11 ـ ابن سينا النجاة ص 255.

12 ـ ابن سينا: عيون المسائل ص 20 دار القلم بيروت الطبعة الثانية سنة 1980 م.

13 ـ ابن سينا التعليقات.

14 ـ قارن ابن سينا: عيون الحكمة ص 38.

15 ـ يذكر الغزالي هذا النص الذي يفسر قوانين العلية عند الفلاسفة العرب، وذلك لكي يدحضه حيث يمثل العالم بالساعة في حركته حركة ميكانيكية ويفسر من خلال هذه الساعة القوانين الكلية والجزئية قارن (المقصد الاسمى في أسماء الله الحسنى) صفة الحكم.

المبحث الثالث:

1 ـ لعل عن أهم المقارنات المعاصرة كتاب محمود حمدي زقزوق (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت) مكتبة الانجلو المصرية سنة

1973 م. وحتى هذه الدراسة الناضجة تتوقف عند ذكر الجزئيات وكأنها وقوع الحافر على الحافر، دون الدخول في تحديد التأثير والتأثر، والسبب واضح وهو أن نتائج الشك الديكارتي تتطابق مع نتائج الشك السينوي واثبات الكوجيتو أو الانا المنطقية كوحدة عليا للعقل وهذا ما أراد الغزالي دحضه وهو أن الأنا السامية المجردة عن التحديد هي الوحدة العليا وما الأنا المنطقية الا وظيفة للعقل وليست هي العقل نفسه.

2 ـ الغزالي معيار العلم ص 131.

3 ـ انظر نفس المصدر ص 126.

4 ـ قارن ملخص المشهورات للغزالي في معيار العلم من ص 125 الى ص 128. ومجمل ما كتبه ديفد هيوم عن الاخلاق.

5 ـ الغزالي: معيار العلم ص 33.

6 ـ نفس المصدر ص 139.

7 ـ هذا ما أكد عليه مراد وهبه في (ندوة العقلانية العربية واقع وآفاق) تونس 12-16 يونيو سنة 1988 م.

8 ـ لم يتجاوز ديفد هيوم تحليل المسألة السابعة عشرة من مسائل التهافت العشرين وذلك في كل ما كتبه عن العلية وحتى هذه المسألة لم يستوفها حقها حيث لم يتناول من قوانين العلية الا التلاحق ناهيك عن التشويه لمعنى الفعل الارادي وعدم إدراكه للشيء بذاته الذي هو أساس النقد لقانوني التساوق والتأثير المتبادل.

9 ـ الغزالي: القصور العوالي معراج السالكين ص 171 ح 3 دار الطباعة المحمدية القاهرة 1972 م.

10 ـ مجموعة القصور العوالي ص 199.

11 ـ سورة 17 آية 85.

12 ـ انظر الغزالي: تهافت الفلاسفة ـ المسألة الأولى.

13 ـ نفس المصدر ونفس المسألة.

14 ـ الغزالي: المنقذ من الضلال ص 11 بيروت سنة 1969 م.

15 ـ راجع التفاصيل في كتابنا مواقف ومقاصد في الفكر الاسلامي المقارن ـ الموقف الثالث ـ المقصد الأول الدار العربية للكتاب سنة 1982 م.

16 ـ الغزالي: المنقذ من الضلال ص 12.

17 ـ انظر الغزالي: محك النظر، الفصل الثاني في مدارك اليقين. والاعتقاد حيث يقول عن القوانين الطبيعية: (يعبر عنها باطراد العادات مثل حكمك بأن النار محرقة والحجر هاو الى الأرض... وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه، وهذا غير المحسوسات لأن مدارك الحس هو أن هذا الحجر هوى الى الأرض فأما الحكم بأن كل حجر يهوى الى الأرض فهو قضية عامة لا قضية في عين فليس للحس الا قضية في عين) وهذا التميز بين القضايا الحسية والقضايا التجريبية لا يتحقق الا عن طريق المنهج الاستقرائي وقياسه الذي ننقل فيه الحكم من الجزئي الى الكلي.

18 ـ نفس المصدر ونفس الفصل.

19 ـ الغزالي: معيار العلم ص 122.

20 ـ راجع الغزالي: تهافت الفلاسفة المسألة السابعة عشرة.

21 ـ نفس المصدر ونفس المسألة.

22 ـ نفس المصدر ونفس المسألة.

23 ـ الغزالي: معيار العلم.

24 ـ الغزالي: تهافت الفلاسفة المسألة السابعة عشرة.

25 ـ راجع نفس المصدر ونفس المسألة.

26 ـ انظر المسألة الأولى من تهافت الفلاسفة خاصة فيما يتعلق بتفاصيل العلاقة بين بعدي المكان والزمان.

27 ـ الغزالي: المقصد الاسنى في أسماء الله الحسنى ص 83 مكتبة الجندي سنة 1968 م.

28 ـ نفس المصدر ص 85 وما بعدها.

29 ـ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 160 مطبعة محمد علي صبيح وأولاده سنة 1982 م.

30 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

31 ـ الغزالي: احياء علوم الدين ص 109 جـ 1 طبعة العراقي.

32 ـ الغزالي معيار العلم ص 142.

33 ـ نفس المصدر ص 129.
34 ـ الغزالي المنقذ من الضلال ص 12.
35 ـ انظر الغزالي: تهافت الفلاسفة المسألة الثالثة.
36 ـ يعرف بيانو الأعداد حديثاً عن طريق مسلمة الصفر، بحيث نقول على العدد واحد: التالي للصفر والعدد 2 هو التالي للعدد واحد وهكذا على اعتبار أن الصفر كمية خالية وبتعبير المتكلمين كمية لا موجودة ولا معدومة.
37 ـ قارن الغزالي: معيار العلم ص 30.
38 ـ الغزالي: مجموعة القصور العوالي ص 353.
39 ـ راجع الغزالي: تهافت الفلاسفة المسألة الأولى.
40 ـ نفس المصدر ونفس المسألة.
41 ـ نفس المصدر ونفس المسألة.
42 ـ انظر الغزالي: محك النظر، المحك السادس.
43 ـ قارن الغزالي: تهافت الفلاسفة المسألة الثالثة.
44 ـ الغزالي: محك النظر ص 106.
45 ـ راجع اطروحة مبروكة الشريف: العالم الصغير عند الغزالي ـ الباب الثاني الفصل الأول ـ جامعة الفاتح 1984 م.

الوحدة الثانية

1 ـ قارن على سبيل المثال موسوعة ابو الريحان محمد البيروني (في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة).
2 ـ لم تكن الفلسفة خادمة الدين في الفكر العربي الاسلامي بل العكس هو الصحيح، ويكفي برهانا على ذلك ظهور نظريات العقل الجديدة التي ترتد في اصولها الى مبحث الصفات الإلهية، والجدير بالذكر أن المتكلمين انطلقوا في مذاهبهم ونظرياتهم من مسلمات اعتمدت على آيات قرآنية، على اعتبار أن القرآن منهج هداية العقل إلى الطريق الصحيح. ولولا مسألة المعجزات لما توصل العقل الانساني إلى تأسيس المنهج التجريبي ونظريات الإحتمال، ولولا تتبع المحاسبي لمعاني العقل في القرآن لما استطاع أن يتوصل إلى نظريته في العقل الذي لا يتحدد، وهذا ما فعله الغزالي حينما ميز بين موضوعي المعرفة والايمان، موجها نداءه إلى ابعاد الميتافيزيقا عن ميدان العلم والمعرفة، والتوجه إلى دراسة الانسان كعالم صغير أو كنموذج لمعرفة العالم الخارجي وهلم جرا.
3 ـ إن امكان ظهور حضارة عربية تتجاوز الحضارة المعاصرة يكمن في مدى امكانية توظيف هذا التراث المكتوب بطريقة منهجية في اطار التصور الشمولي لهذا التراث والتقنية العربية المعاصرة كوحدة مركبة، وهذه المنهجية في تحديد وحدة عالم الافكار ليتحدد عالم الظواهر هي ما نفتقده حتى يومنا هذا.
4 ـ تقوم مؤسسات الاستشراق بتوظيف التراث العربي في اطار وحدة الايديولوجية الغرب، بما في ذلك الدراسات التي يقدمها الطلبة العرب في هذه المؤسسات.

المبحث الأول:

1 ـ راجع الفارابي: المدينة الفاضلة الفصل الخامس المتعلق بأن الوحدة في الموجود الاول هي عين الذات، وهذا ما أخذ ابن سينا وغيره من أصحاب المذهب العقلي.
2 ـ قارن كتابنا (مواقف ومقاصد) الموقف الثالث ـ المقصد الثاني حيث أوضحنا أن أولية الزمان عند كل من ابن سينا وكانط ترتد إلى الدور الفلسفي.
3 ـ الغزالي: معيار العلم ص 58
4 ـ نفس المصدر ص 59.
5 ـ نفس المصدر ص 60.
6 ـ نفس المصدر ص 58.
7 ـ نفس المصدر ص 162.
8 ـ راجع مقارنتنا بين الغزالي وكانط فيما يتعلق بالاحكام التحليلية والتركيبية في كتاب (مواقف ومقاصد) الطبعة الاولى (من ص 139-173).

9 ـ يتفق الغزالي في محكه وابن سينا في شفائه على مهاجمة هذه النظرية لأنها تتعارض مع المذهب الحقيقي والاسمي معا.
10 ـ الغزالي: معيار العلم ص. 217.
11 ـ راجع: الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص 132.
12 ـ يطبق الغزالي هذه المقولات الأربع بتقسيماتها الثلاثية في المسائل الميتافيزيقية من تهافت الفلاسفة، ولكنه لا يحددها إلا من خلال التطبيقات، حيث أن هذه التطبيقات جاءت جدلية وهو ما يتعارض مع التحديد.
13 ـ الغزالي: المنقذ من الضلال ص 12.
14 ـ راجع Gottfried Martin: Imanuel Kant S. 86 Berlin 1969.
14 ـ انظر عضد الدين الايجي: المواقف: الموقف الاول المرصد الرابع.
15 ـ انظر الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 133.
16 ـ نفس المصدر ص 136 وما بعدها.
17 ـ يحددون هذه الصفة أيضا بأنها (واسطة بين الوجود والعدم) راجع الايجي: نفس الموقف والمرصد.

18 ـ راجع الدراسة القيمة التي قدمها سالم مصطفى قريض لنيل درجة الماجستير بجامعة الفاتح سنة 1984م بعنوان: نظرية الأحوال (التونسندنتاليا) وتطور مناهج البحث.
19 ـ الغزالي: المقصد الاسنى في اسماء الله الحسنى. الفن الاول ـ الفصل الأول.
20 ـ نفس المصدر ونفس الفصل.
21 ـ نفس المصدر ونفس الفصل.
22 ـ نفس المصدر ونفس الفصل.
23 ـ نفس المصدر ونفس الفصل.
24 ـ الغزالي المقصد الاسنى في اسماء الله الحسنى ص 12 وما بعدها مكتبة الجندي سنة 1968م.
25 ـ أنظر نفس المصدر ص 152 وما بعدها.
26 ـ نفس المصدر ص 152
27 ـ نفس المصدر ص 13
28 ـ الغزالي: المعارف العقلية ص 29.
29 ـ نفس المصدر ص 37.
30 ـ نفس المصدر ص 29 وما بعدها.
31 ـ نفس المصدر ص 50.
32 ـ نفس المصدر ص 101.

المبحث الثاني:

1 ـ وضع ابن سينا مبدأي التمايز واللاتمايز عن طريق نظريته في العلة التامة وعلاقتها بالزمان والمكان وتوصل بذلك الى البرهنة على ثبات الطاقة واتصالية المادة، وعلى العكس منه توصل المعتزلة عن طريق الارادة الإلهية كسبب كاف لخلق العالم إلى اثبات الاحتمال وفصل الامتداد عن الحركة.
2 ـ يشير ابن حيان في اكثر من نص إلى أنه صانع الكيمياء بيده وعقله، وما يعنيه بذلك انه المؤسس الحقيقي لهذا العلم بما وضعه له من مناهج ونظريات وبما توصل إليه من نتائج.
3 ـ راجع كتاب الميزان لابن حيان من منتخبات كراوس ص 34 ومخطوطة كتاب المبحث ص 99 دار الكتب بمصر.
4 ـ انظر جلال موسى: منهج البحث العلمي عند العرب ص 132 دار الكتاب اللبناني بيروت 1972.
5 ـ نفس المصدر ص 133.
6 ـ انظر نفس المصدر ونفس الصفحة هامش رقم 3.
7 ـ يطرح ابن الهيثم نظريته عن المطابقة بين المكان والمتمكن في رسالته عن المكان. ويوظف هذا الفرض في نظرياته الاخرى كتربيع الدائرة وحركة الضوء وغيرها إلى جانب توظيفه لها في علم الجبر.

8 ـ يقول Matthias SCHRAMM على غلاف كتابه .Ibn - AL - Haythams: Weg Zur Pgiusid wiesbaden 1963 (استطاع باحث الفيزياء المسلم المشهور: ابن الهيثم أن يسبق جاليليو بستمائة سنة... وذلك بالانتقال من الميتافيزيقا اليونانية إلى الفيزياء بمعناها الحديث. وبسبب تقنية تجاربه المتأنية يعد مؤسس العلم الطبيعي الحديث كعلم تجريبي..).

9 ـ قارن جلال موسى: منهج البحث العلمي عند العرب ص 113.

10 ـ انظر كتاب ماتياس شرام السابق ص 199 نقلا عن مخطوطة المناظر بالفاتح، تركيا.

11 ـ انظر مجلة المسلم المعاصر ص 21 سبتمبر سنة 1987م.

12 ـ مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية جـ 1 ص 124 طبعة القاهرة سنة 1942م.

13 ـ نفس المصدر ونفس الجزء ص 139.

14 ـ ابن الهيثم: رسالة في الضوء ص 61.

15 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

16 ـ قارن كتابنا (مواقف ومقاصد) الموقف الثالث القسم الاول من المقصد الاول.

17 ـ تهافت الفلاسفة المسألة السابعة عشرة.

18 ـ مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم جـ 1 ص 34.

19 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

20 ـ قارن معيار العلم للغزالي ص 131 وما بعدها.

21 ـ انظر شك الغزالي في مطلع المنقذ من الضلال.

22 ـ انظر الغزالي معيار العلم من ص 102 إلى ص 115.

23 ـ نفس المصدر ص 29 وما بعدها.

24 ـ الغزالي: معيار العلم ص 102.

25 ـ قارن علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص 111 دار المعارف 1965م.

26 ـ ابو المعالي الجويني: البرهان في اصول الفقه جـ 2 السبر والتقسيم ص 815 فقرة 772 ـ دار الانصار القاهرة 1400 هـ.

27 ـ راجع M. Schramm المصدر السابق ص 196.

28 ـ نفس المصدر ص 198.

29 ـ النشار: مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص 120.

30 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

31 ـ راجع النص الوارد في كتاب شرام M. Schramm السابق ص 196 وما بعدها.

32 ـ النشار: مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص 124.

33 ـ المصدر السابق ص 124 وما بعدها.

34 ـ الغزالي: معيار العلم ص 102.

35 ـ راجع نفس المصدر السابق من ص 109 الى 114.

36 ـ نفس المصدر ص 122.

37 ـ قارن بهذا الصدد كتابي الغزالي: مشكاة الانوار والمضنون الصغير.

المبحث الثالث:

1 ـ راجع المبحث الاول من هذه الوحدة.

2 ـ للمزيد من التوسع قارن بهذا الصدد كتاب بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الاوربي وكتاب جواشون: ابن سينا.

الوحدة الثالثة

المبحث الأول:

1 ـ يقيم ابن سينا مبحث الوجود في ضوء التوحيد المعتزلي بين الذات الالهية وصفاتها، وهذا ما انعكس على وحدة العقل عند ابن سينا من حيث أن ماهيته معقوليته ومعقوليته عين وجوده، وهذه الهوية كتطابق بين الماهية والوجود هي التي يقوم عليها الدليل الوجودي من الفارابي إلى ابن سينا إلى ديكارت. وقد استطاع الغزالي أن يدرك تناقض التطابق في وحدة العقل بين وجوده وتعقله لذاته، مما

جعله يضع وحدة أعلى للعقل يسميها بأسماء متعددة مثل النور والروح العقلي والغريزة والعقل المجرد وغيرها. وفي ضوء هذا التأسيس الجديد ينتقد الغزالي مذهب ابن سينا في الميتافيزيقا، وينقض براهينه على جوهرية النفس وتحديدها وبساطتها وخلودها، وبهذا المنهج ميز الغزالي بين ميداني الايمان والمعرفة المقيدة بحدود الزمان والمكان في عالم الشهادة، وهذا ما فعله كانط مستبدلا نقد السينوية بالديكارتية.

2 ـ يعلل ابن سينا لا تناهي البعد الزماني بتناهي البعد المكاني كشرط للحركة الدائرية، وعلى العكس من ذلك ينتقد محمد زكريا الرازي نظرية المكان الارسطية، حيث يرى أن المكان لا متناه ويقسمه إلى مطلق ومحدود، وهذا المكان المحدود هو الذي تحدث فيه الحركة الدائرية للعالم بسبب التكافؤ بين ذرات الملاء والخلاء.

3 ـ إن كتاب (المناظر) لابن الهيثم ونقد العلية في (تهافت الفلاسفة) للغزالي هما القطبان الاساسيان لظهور المدرسة الحسية في انجلترا من بيكون إلى هيوم إلى رسل. وإذا كان ابن الهيثم يوحّد بين المكان والمتمكن، فإن نقطة اللقاء بين المدرسة العقلية والمدرسة التحليلية تخضع في أصلها لهذا المنشأ.

4 ـ ينتقد ابرهارد (Eberhard) إدعاء كانط باكتشافاته الجديدة كما في كتابه نقد العقل المحض، ورغم محاولة كانط الرد على الاعتراضات الموجهة فإن ابرهارد يؤكد على أن (ما هو جديد ليس بجيد وما هو جيد ليس بجديد) قارن للمزيد من التفاصيل كتاب:

Henry - ALLISON The KANT - EBERHARD CONTROVERSY 1973 by the Johns Hopleins University Press.

5 ـ قارن ما قاله ياقوت الحموي في معجم البلدان عن مدينة شلب الاندلسية بأنه: (قلّ أن ترى من أهلها من لا يقول شعرا ولا يعاني أدبا، ولو مررت بالفلاح خلف فدانه وسألته عن الشعر قرض في ساعته ما اقترحته عليه واي معنى طلبته منه) جـ 3 ص 373 ـ بيروت ـ دار صادر.

6 ـ قارن الموسوعة البريطانية جـ 19 ص 876 حيث تؤكد على أن هذه الجامعة الاوربية هي الاولى وأنها تأسست بفضل أحد العرب المسلمين بالاشتراك مع مفكر يهودي ويوناني.

7 ـ قارن جوزيف رينو: تاريخ غزوات العرب ـ ترجمة شكيب ارسلان بيروت 1916م.

8 ـ عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الاوربي ـ ص 6 بيروت 1965م.

9 ـ قارن الموسوعة البريطانية جـ 20 ص 693.

10 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

11 ـ نفس المصدر جـ 9 ص 303.

12 ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص 79 دار المعارف بمصر سنة 1957م.

13 ـ قارن يوحنا فيك: الدراسات العربية في اوربا. النص الالماني هال 1955م.

14 ـ بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الاوربي ـ ص 27.

15 ـ رحلة ابن جبير ـ ص 7 بيروت سنة 1968م.

16 ـ ابن عبدون: (رسالة في القضاء والحسبة) ص 57 تحقيق بروفنسال ـ القاهرة سنة 1970م.

17 ـ قارن يوحنا فيك: الدراسات العربية في اوربا ـ ص 3 وما بعدها.

18 ـ قارن مقدمة تسدلر Zeddler لتحقيق (تهافت التهافت) باللاتينية ص 1 سنة 1961.

19 ـ راجع أقسام خنجر الايمان ضد المسلمين واليهود لريموند لول.

20 ـ قارن مقدمة تسدلر السابقة لتحقيق تهافت التهافت ص 26 وما بعدها.

المبحث الثاني:

1 ـ قارن عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي من ص 56 إلى 58 المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الجمهورية العربية المتحدة سنة 1961م.

2 ـ قارن الوحدة الاولى من هذا الكتاب المبحث الثاني رقم (1).

3 ـ قارن يوسف كرم (تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط) ص 79. حيث يدعي بأن هذا الدليل للقديس انسلم (ولم يأخذه من غيره، ولكنه ابتكره من عند نفسه، فعرف باسمه).

4 ـ قارن مزمور 13 آية 1 من الكتاب المقدس.

5 ـ محمد فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية جـ 2 ص 355.

6 ـ ابن سينا: التعليقات ـ ص 62.

7 ـ محمد فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ـ جـ 2 ص 358.

8 ـ ابن سينا: التعليقات ص 33.

9 ـ نفس المصدر ص 21.

10 ـ راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص 79.

11 ـ نفس المصدر ص 79 وما بعدها.

12 ـ ابن سينا: التعليقات ص 150.

13 ـ انظر De misteriere Trenitatis 1,1,7: ST. Bonoventurae

14 ـ ينتقد الاكويني توحيد ابن سينا بين صفات الله كواحد Unum وكخير Bonum وكحق Verum على اساس أن هذه الصفات متسامية او أحوال لا هي عين الذات ولا هي غيرها. و يعترف بأنه أخذ نظرية الاحوال من الشرح الكبير لابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة المقالة العاشرة.

15 ـ قارن محك النظر ص 106 ومقدمة المستصفى التي هي تكرار حرفي لجزء مما في المحك.

16 ـ قارن كتاب الكندي في الفلسفة الاولى ص 99 تحقيق الاهواني القاهرة سنة 1948م.

17 ـ تأتي براهين حدوث العالم عند بونافنتورا في كتابه (قضاياSentenses) أما ردود توما الاكويني فهي الاخرى تأتي في مجملها في مجموعاته خاصة المجموعة اللاهوتية ضد الكفار .Summa Thiologia Contra gentiles

18 ـ راجع المسألة الاولى من تهافت الفلاسفة للغزالي.

19 ـ نفس المصدر ونفس المسألة.

20 ـ قارن بونافنتورا (قضايا جـ 2. 2.Sent.,1,1,1,2,1)

21 ـ راجع الاكويني المجموعة ضد الكفار 2,38. Contra gent حيث يكرر البرهان الذي يذكره الغزالي على لسان ابن سينا مستعملا نفس العبارات في بعض الاحيان كما في المسألة الاولى من التهافت.

22 ـ يستخدم بونافنتورا مقولة الكثرة في الفقرة الموالية للفقرة السابقة من كتابه قضايا أي بعد مناقشته لبرهان الحصر بصورة عامة، وهذا ما فعله الغزالي أيضا حيث يبدأ هو الآخر بالتفصيل لبرهان الحصر عن طريق مقولة الكثرة كما في المسألة الاولى من التهافت.

23 ـ الغزالي: تهافت الفلاسفة ـ ص 100 تحقيق سليمان دنيا الطبعة السادسة / دار المعارف بمصر.

24 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

25 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

26 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

27 ـ راجع بونا فنتورا Sentences 1,1,1,2,5 vol 2.

28 ـ انظر توما الاكويني المجموعة اللاهوتية ضد الكفار جـ 2–2–38.

29 ـ الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 100.

30 ـ هكذا يوظف بونافنتورا مقولة الوحدة على الترتيب مثل ما نجده في التهافت حيث يبدأ بمقولة الكثرة فالجملة فالوحدة ويرد عليه توما الاكويني بنفس الترتيب، و إذا كان توما الاكويني قد ادرك امكانية الازلية والحدوث كما في التهافت، فإنه لم يستوعب دور وحدة العقل المجرد عند الغزالي كتصور كلي، بل كل ما هنالك أن نظريات العقل العربي وظفت في العصر الوسيط في صورة تفاصيلها الجزئية، ومن هنا كان فهم العقل التاريخي العربي في هذا العصر والذي يليه فهما مبتسرا.

31 ـ جواشون: فلسفة ابن سينا ص 93 ـ دار العلم للملايين 1950.

32 ـ قارن الترجمة اللاتينية للشفاء ـ المجموعة السينوية الكتاب السادس الفصل الخامس ص Opera Ovicenna: Lib. vi cap. v.7 .

33 ـ راجع الوحدة الاولى من هذا الكتاب المبحث الاول.

34 ـ AVERROES: Destructis Destrructionum Philosophia Algazelis in the dutin of Calo Calonymal P. 40 the marquette University Press.

35 ـ نفس المصدر ص 34.

36 ـ الغزالي: المعارف العقلية ص 22.

37 ـ للمزيد من التفاصيل قارن الدراسة القيمة بعنوان (العالم الصغير عند الغزالي) التي تقدمت بها الباحثة مبروكة الشريف لنيل درجة الماجستير بجامعة الفاتح سنة 1984.

المبحث الثالث:

1 ـ راجع المبحث الاول من هذه الوحدة.

2 ـ للمزيد من التفاصيل قارن بهذا الصدد بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الاوربي وجواشون فلسفة ابن سينا وكتاب فيك: الدراسات العربية في اوروبا.

3 ـ بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الاوربي ص 16 وما بعدها.

4 ـ نعتقد أن روح التنبه للشرق التي وصف بها سلفستر الثاني هي سبب التوتر في ظهور الحروب الصليبية، كما أنها كانت سببا في الاهتمام بترجمة التراث العربي لما أظهره هذا البابا عندما كان مدرسا بنقل العلوم العربية لكي تقف اوربا على قدم المساواة مع حضارة العرب، ولكن هذا المدرس لم يكن امينا في نقله حيث نسب كل ما هو عربي لنفسه، ومن هنا سمي مغامر قرطبة التي كانت تعج بالمدارس والجامعات أثناء تعلم سلفستر الثاني بها.

5 ـ قارن Johann Fück: Die Arabischen Studien in Europa S. 13 - 16.

6 ـ نفس المصدر الفصل السابع ص 25 وما بعدها.

الوحدة الرابعة

1 ـ اشتهر القول بأنه في عصر توماس أربين كأشهر اعلام الاستشراق الهولندي مع نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر اشتهر القول بأنه لا توجد كلمة لاتينية الا ولها ما يقابلها بالعربية، وقد تظافرت الجهود الاستشراقية بوضعها لكتب النحو وترجمة الاجرومية والامثال العربية ووضع القواميس والمعاجم في هذه الفترة، وعلى رأس هذه المعاجم معجم جوليوس. قارن بهذا الصدد (يوحنا فيك: الدراسات العربية في أوربا، الفصل الرابع عشر).

2 ـ راجع نفس المصدر السابق الفصل الخامس.

3 ـ انظر نفس المصدر ونفس الفصل.

4 ـ راجع نفس المصدر الفصل السابع.

5 ـ راجع نفس المصدر الفصل الخامس.

6 ـ نفس المصدر ص 26 ما بعدها.

7 ـ نفس المصدر ص 27.

8 ـ قارن نفس المصدر من ص 27 الى ص 29.

9 ـ راجع المصدر السابق ص 40.

10 ـ هذا ما أكد عليه فلهم بوستل في مقدمة كتابه النحو العربي.

11 ـ قارن الأعمال الكاملة لشاليجر، مقدمة الكتاب الخامس.

12 ـ راجع فيك الدراسات العربية في أوربا، الفصل السادس عشر.

المبحث الأول:

1 ـ قارن الغزالي: تهافت الفلاسفة المسألة الأولى.

2 ـ الغزالي: المعارف العقلية ص 1080.

3 ـ نفس المصدر ص 290.

4 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة وما بعدها.

5 ـ نفس المصدر ص 30.

6 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

7 ـ نفس المصدر ص 34.

8 ـ نفس المصدر ص 36.

9 ـ نفس المصدر ص 101.

10 ـ راجع الغزالي: المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى ـ ص 13 وما بعدها.

11 ـ قارن يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص 83.

12 ـ قارن: مارتين ليبنتز فصل 4 و 14 العلم الكلي برلين 1971.

gotifried Martin: Leibniz Kap. 4, 14 Scientia generalis Berlin 1971.

المبحث الثاني :

1 ــ راجع الوحدة الثالثة المبحث الأول من هذا الكتاب. حيث أوضحنا كيف تمت الترجمة للتهافت عن العربية الى اللاتينية مباشرة وعن العربية عن طريق الترجمة الكاملة للتهافتين.

2 ــ راجع مقدمة تسدلر في تحقيقها لنص تهافت التهافت اللاتيني ص 40.

3 ــ نفس المصدر ص 390.

4 ــ راجع : Windelland - Heimsoet: geschichte der Philosophie.
الطبعة الخامسة عشرة ــ الجزء الرابع ، الباب الأول «الفترة الانسانية».

5 ــ الغزالي: المعارف العقلية ص 22.

6 ــ الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 112.

7 ــ راجع الغزالي محك النظر ص 108.

المبحث الثالث :

1 ــ يوسف كرم: تاريخ الفسلفة في العصر الوسيط ص 104 وما بعدها.

2 ــ الغزالي: معيار العلم ص 32.

3 ــ نفس المصدر ص 33.

4 ــ انظر الاورجانون الجديد لفرنسيس بيكون الكتاب الأول رقم 41.

5 ــ الغزالي: معيار العلم ص 29 وما بعدها.

6 ــ نفس المصدر ص 30.

7 ــ نفس المصدر ص 129.

8 ــ حاول الغزالي في التهافت توضيح تكافؤ الأدلة ، ليبين حل هذا التكافؤ على اعتبار أن تناهي ولا تناهي الزمان والمكان من صنع الخيال.

9 ــ الغزالي: محك النظر ص 56.

10 ــ الغزالي: معيار العلم ص 13.

11 ــ راجع الكتاب الأول رقم 43.

12 ــ الغزالي: معيار العلم ص 131.

13 ــ نفس المصدر ص 132.

14 ــ انظر كتاب بيكون السابق الأورجانون الجديد الكتاب الأول رقم 44.

15 ــ الغزالي: معيار العلم ص 156.

16 ــ نفس المصدر ونفس الصفحة.

17 ــ راجع نفس المصدر ص 135 الى 141.

18 ــ راجع كتاب: شرام بالالمانية طريق ابن الهيثم للفيزياء - M. Schramm Ibn alHaithams wey zur physik - Stien verlag Wiesbaden 1963.

19 ــ راجع الوحدة الثانية من هذا الكتاب.

20 ــ راجع رسالة ابن الهيثم في الضوء.

21 ــ انظر الكتاب الثاني رقم 11 من الاورجانون الجديد لفرنسيس بيكون.

22 ــ ابن الهيثم: رسالة في الضوء ص 60.

23 ــ انظر كتاب شرام السابق ص 196.

24 ــ نفس المصدر ونفس الصفحة.

25 ــ نفس المصدر ص 197.

26 ــ محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث ص 156 الطبعة الثالثة ــ مكتبة الانجلو المصرية.

27 ــ قارن الأورجانون الجديد لبيكون الكتاب الثاني فقرة 12 المتعلقة بقائمة الغياب.

28 ــ نقلا عن كتاب شرام السابق بالألمانية ص 196.

29 ـ راجع الأورجانون الجديد لبيكون الكتاب الثاني رقم 13.

30 ـ نقلا عن كتاب شرام ص 198.

31 ـ راجع نفس المصدر ص 199 وما بعدها.

32 ـ ابن الهيثم: رسالة في الضوء ص 29.

33 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

34 ـ نفس المصدر ص 63.

35 ـ كمال الدين الفارسي تنقيح المناظر ص 7.

36 ـ انظر جلال موسى: منهج البحث العلمي عند العرب ص 111.

37 ـ الغزالي: معيار العلم ص 102.

38 ـ نفس المصدر ونفس الصفحة.

39 ـ نقلا عن: جلال موسى منهج البحث العلمي عند العرب ص 111.

40 ـ نفس المصدر ص 110.

41 ـ نفس المصدر ص 112.

42 ـ انظر مصطفى نظيف: الحسن ابن الهيثم جـ 1 ص 28.

الفهرس

هوامش الجزء الأول من الكتاب

هــذا الكتــاب

تميزت هذه الدراسة بكشف النقاب عن حقيقة العقل التاريخي العربي وذلك بما لهذا العقل من وحدات أساسية كوحدة الفهم والوحدة المتسامية ووحدة العقل التجريبي والسامي، وبما لهذه الوحدات من مناهج للبحث: كالمنهج التجريبي، والجدلي، ومنهج العلوم الإنسانية والمنطق المتعالي، والمنطق الرياضي، وبما صاحب هذه الوحدات العقلية ومناهجها من تأسيس للعلوم والنظريات، وبما لهذه العلوم من تطوير وتنميط وتحديد لمسار فعل العقل الانساني حتى يومنا هذا.

وما تهدف اليه هذه الدراسة ليس مجرد الوقوف عند هذا الإظهار، بل الأهم هو بعث روح التنبّه في الأمة العربية كي تدرك مسئوليتها في اعادة بناء الحضارة الإنسانية من جديد، وتتجاوز سلبيات الحضارة المعاصرة، خاصة اذا ما علمنا أن حضارة اليوم كما في علومها ومعارفها وتطبيقاتها وتحليلاتها وتركيباتها ونقدها ومناهجها، لم تخرج عن حدود حركة دائرة العقل السامي العربي وجدليته وقطر فهمه وسرابه إلا في التفاصيل على اعتبار أن الإنسان كائن زماني.

إنّ هذا الكتاب أحوج ما يحتاج إليه طالب كُنْهِ المعرفة الذي غرّبته الحضارة الحديثة وَغيّبتهُ الحضارة المعاصرة وهو المشكاة التي تهتدي بنورها إلى بناء نسيج مشروعنا الحضاري الجديد.



منشورات
المجلس القومي للثقافة العربية

سعر النسخة 65 درهما مغربيا أو ما يعادلها